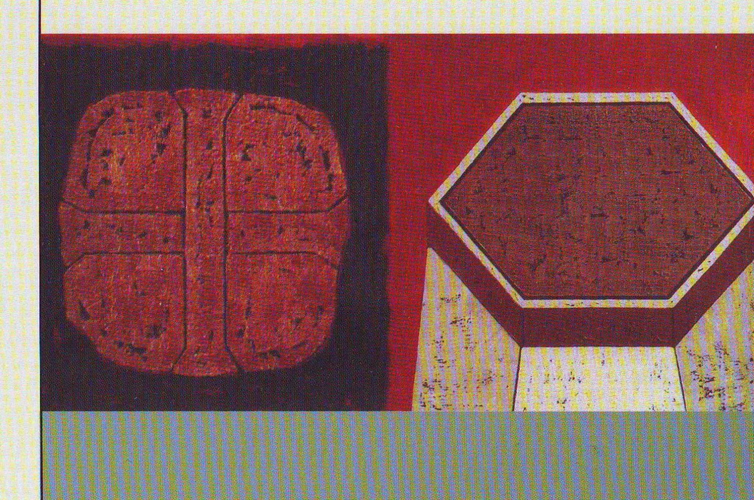
Jacques Derrida

Credință și Cunoaștere
Veacul și Iertarea



STUDII SOCIO-UMANE

PARALELA 45

COLECȚIA STUDII

SERIA STUDII SOCIO-UMANE

Colecţia „Studii“ este coordonată de Mircea Martin.

Editor: Călin Vlasie

Redactor: Dorica Boltaşu
Tehnoredactor: Carmen Rădulescu
Coperta colecţiei: Andrei Mănescu
Ilustraţia copertei: Marin Gherasim, *Diptic (fragment)*
Prepress: Viorel Mihart

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
DERRIDA, JACQUES
Credinţă şi Cunoaştere : veacul şi iertarea / Jacques Derrida ; trad.: Emilian Cioc. - Piteşti ; Paralela 45, 2004
ISBN 973-697-280-1

I. Cioc, Emilian (trad.)

316

Jacques Derrida

Credință și Cunoaștere

Veacul și Iertarea
(interviu cu Michel Wieviorka)

Traducere de Emilian Cioc



Credinţă şi Cunoaştere

Cele două surse ale „religiei“ în limitele simplei raţiuni

ITALICE

1. *Cum să vorbim „de-ale religiei"? Cum să vorbim despre* religie*? Îndeosebi despre* religia *de astăzi? Cum să îndrăznim să vorbim despre aceasta la singular, fără teamă şi fără cutremurare* în ziua de azi*? Atît de puţin, atît de repede? Cine ar avea necuviinţa să pretindă aici că este vorba despre un subiect deopotrivă identificabil şi nou? Cine ar avea aroganţa de a potrivi cîteva aforisme? Poate că ar trebui – pentru a ne da curajul, aroganţa sau seninătatea necesare – să simulăm pentru o clipă că facem* abstracţie, *abstracţie de tot, sau aproape de tot, o anumită abstracţie. Poate că trebuie să mizăm pe cea mai concretă şi mai accesibilă, dar şi pe cea mai deşertică dintre abstracţii.*

Trebuie oare să ne salvăm prin abstracţie sau trebuie să ne salvăm de abstracţie? Unde stă salvarea? (În 1807, Hegel scria: „Wer denkt abstrakt?"*:* „Denken? Abstrakt? – *Scapă cine poate!", începe prin a spune şi încă în franceză, pentru a traduce strigătul* – Rette sich, wer kan! – *acestui trădător care ar fi vrut atunci să scape, printr-o singură mişcare, şi de gîndire, şi de abstracţie, şi de metafizică: ca de „ciumă".)*

2. A salva, a fi salvat, a se salva. *Pretext pentru o primă întrebare: e oare cu putinţă să disociem între un discurs asupra religiei şi un discurs asupra mîntuirii, adică asupra a ceea ce este sănătos, sfînt, sacru, teafăr, nevătămat, imun* (sacer, sanctus, heilig, holy – *şi presupusele lor echivalente dintr-o mulţime de limbi)? Să fie oare salvarea în mod necesar mîntuire, în faţa sau pe urma răului, a greşelii sau a păcatului?*

Unde se află *răul? Răul* astăzi, *în prezent? Să presupunem că există o figură exemplară şi inedită a răului, a răului radical chiar, ce pare să marcheze epoca noastră şi doar pe aceasta. Oare prin identificarea* acestui *rău vom ajunge la ceea ce ar putea fi făgăduința sau figura salvării pentru epoca noastră şi, deci, la singularitatea acestei dimensiuni religioase despre care toate ziarele spun că se întoarce?*

Am dori aşadar, în cele din urmă, să legăm problema religiei de aceea a abstracțiunii. De abstracțiunea radicală. Nu de figura abstractă a morții, a răului sau a bolii de moarte, ci de formele răului legate în mod tradițional de smulgerea radicală şi deci de dezrădăcinarea abstracțiunii, trecînd, mai tîrziu însă, prin aceea a locurilor de abstracție care sînt maşina, tehnica, tehnoştiința şi mai ales transcendența tele-tehnologică. „Religie şi mekhanè", „religie şi cyberspace", „religie şi digitalizare", „religie şi spațiu-timp virtual": iată elementele unui scurt tratat al acestor teme care ne constrîng – în economia textului care ne revine – să concepem o mică maşină discursivă care, deşi finită şi perfectibilă, să nu fie prea neputincioasă.

Pentru a gîndi abstract *astăzi religia, vom porni de la aceste puteri de abstracție, pentru a risca, în cele din urmă, ipoteza următoare: față de toate aceste forțe de abstracție şi de disociere (dezrădăcinare, delocalizare, dezincarnare, formalizare, schematizare universalizantă, obiectivare, telecomunicare etc.), „religia" se află* în acelaşi timp *în antagonism reactiv şi în supralicitare reafirmativă. Acolo unde cunoaşterea* şi *credința [*foi*], tehnoştiința („capitalistă" şi fiduciară)* şi *credința [*croyance*], creditul, credibilitatea, actul de credință vor fi fost dintotdeauna părtaşe,* în locul însuşi, *la îngemănarea opoziției lor. De unde şi aporia – o anumită lipsă de cale, de făgaş, de ieşire, de salvare – şi cele două surse.*

3. *Pentru a face jocul abstracției şi al aporiei* căii fără ieşire, *poate că ar trebui mai întîi se te retragi în pustie sau chiar să te izolezi pe o insulă. Şi să istoriseşti o scurtă povestire care*

să nu fie un mit. De genul: „A fost o dată ca niciodată“, o singură dată, într-o zi, *pe o insulă sau în pustie, închipuiţi-vă, ca să vorbească despre religie, un grup de cîţiva* oameni, *filosofi, profesori, hermeneuţi, pustnici sau anahoreţi, care şi-ar fi acordat timpul să mimeze o puţin numeroasă comunitate deopotrivă ezoterică şi egalitară, amicală şi frăţească. Poate că ar mai trebui* situat *discursul, limitat în timp şi în spaţiu, descris locul şi peisajul, momentul petrecut,* o zi, *ar trebui datat furtivul şi efemerul, singularizat, făcut ca şi cum ai ţine un jurnal, din care urmează să rupi cîteva pagini. O lege de genul: efemeridă (şi iată că deja vorbiţi la nesfîrşit despre* zi*). Data: 28 februarie 1994. Locul: o insulă, insula Capri. Un hotel, o masă în jurul căreia vorbim între prieteni, aproape fără ordine, fără* ordine de zi, *fără cuvînt de ordine, fără un cuvînt, cel mai clar şi cel mai obscur:* religie. *Credem că putem să ne prefacem că am crede, act de credinţă, că împărtăşim cîteva pre-comprehensiuni. Facem ca şi cum am avea un sens comun despre ceea ce înseamnă „religie“ în limbile pe care credem (deja cîtă credinţă pentru o singură zi!) că ştim să le vorbim. Credem în fiabilitatea minimală a acestui cuvînt. Ca şi Heidegger atunci cînd vorbeşte despre* Faktum*-ul lexicului fiinţei (în deschiderea la* Fiinţă şi Timp*), credem (sau credem că trebuie) să înţelegem dinainte sensul acestui cuvînt, fie şi numai pentru a putea cerceta şi pentru a ne putea pune această problemă. Or, va trebui să revenim mult mai tîrziu, nimic nu e mai puţin asigurat decît un asemenea* Faktum *(tocmai în aceste două cazuri!) şi toată problema religiei trimite* poate *la această puţinătate a asigurării.*

4. *În deschiderea acestui schimb preliminar, la respectiva masă, Gianni Vattimo îmi propune să improvizez cîteva sugestii. Să-mi fie îngăduit să le amintesc aici, în italice, ca un fel de cuvînt înainte schematic şi telegrafic. Alte propuneri, fără îndoială, s-au înfiripat într-un text diferit, pe care l-am scris după, strîmtorat de nemiloase limite de timp şi de spaţiu. Poate că asta e o cu totul altă poveste, însă, de aproape sau de departe, din*

vorbele pe care le-am riscat la început, în ziua aceea, memoria va continua să-mi dicteze ceea ce scriu.

Propusesem mai întîi să aducem în lumina reflecției, pe cît posibil fără nesocotință şi fără tăgadă, o situație efectivă şi unică, aceea în care ne găseam atunci: fapte, un angajament comun, o dată, un loc. Acceptaserăm într-adevăr să dăm curs unei duble propuneri, *deopotrivă filosofică şi editorială, care formula ea însăşi în mod nemijlocit o* dublă problemă: *a limbii şi a națiunii. Or, dacă, în ziua de azi, există o* altă *„problemă a religiei“, o distribuire actuală şi nouă, o reapariție nemaipomenită, mondială sau planetară, a acestui lucru fără vîrstă, e vorba desigur de limbă – mai precis de idiom, de literalitate, de scriitură, care alcătuiesc elementul oricărei* revelații *şi al oricărei* credințe, *un element în ultimă instanță ireductibil şi intraductibil –, însă de un idiom indisociabil, indisociabil mai întîi de legătura* socială, *politică, familială, etnică, comunitară, a nației şi a poporului: autohtonie, țărînă şi sînge, raport din ce în ce mai problematic cu cetățenia şi cu statul. Limba şi națiunea alcătuiesc în aceste vremuri corpul istoric al oricărei patimi religioase. Ca şi această întîlnire de filosofi, editarea internațională care ne-a fost propusă e mai întîi „occidentală“, încredințată pe urmă – dar şi mărginită – cîtorva limbi europene, cele pe care „noi“ le vorbim aici, la Capri, pe această insulă italiană: germana, spaniola, franceza, italiana.*

5. *Nu sîntem departe de Roma, însă nu mai sîntem nici la Roma. Iată-ne pentru două zile literalmente izolați, insularizați pe înălțimile din Capri, aflați în diferența dintre elementul roman şi cel italic, care ar putea simboliza tot ce poate înclina balanța în favoarea elementului roman în general. A gîndi „cele ale religiei“ înseamnă a gîndi „elementul roman“. Acest lucru nu se va face nici la Roma şi nici prea departe în afara Romei. Prilej sau necesitate de a ne* raporta *la istoria a ceva precum „religia“: tot ce se face şi ce se spune* în numele său *ar trebui să păstreze memoria critică a acestei denumiri. Europeană, ea a*

fost mai întîi latină. Iată aşadar un fapt a cărui configuraţie, ca de altfel şi limită, rămîne în acelaşi timp contingentă şi semnificativă. Ea cere să fie luată în considerare, să fie reflectată, tematizată, datată. E greu de spus „Europa" fără a conota: Atena-Ierusalim-Roma-Bizanţ, războaiele religioase, războiul deschis în privinţa aproprierii Ierusalimului şi a muntelui Moriah, în privinţa acelui „Iată-mă" rostit de Avraam sau de Ibrahim în faţa „jertfei" supreme cerute, ofranda absolută a fiului preaiubit, uciderea cerută sau luarea vieţii unicului urmaş, repetiţia suspendată din ajunul oricărei Patimi. Ieri (da, mai ieri, într-adevăr, acum cîteva zile doar) a avut loc masacrul din Hebron de la Mormîntul Patriarhilor, loc comun şi tranşee simbolice ale religiilor numite avraamice. Noi reprezentăm şi vorbim patru limbi diferite, însă „cultura" noastră comună, haideţi s-o spunem, este vădit creştină, de-abia iudeo-creştină. Nu e nici un musulman printre noi, din păcate, cel puţin la această discuţie preliminară, în momentul în care poate că ar trebui să începem prin a ne întoarce privirea asupra islamului. Nici un reprezentant al altor culte. Nici o femeie! Ar trebui să ţinem seama de toate acestea: ar trebui să vorbim pentru aceşti martori tăcuţi fără a vorbi pentru ei, în locul lor, şi să ne asumăm toate consecinţele.

6. *De ce e atît de dificil de gîndit acest fenomen numit în pripă „reîntoarcerea religiilor"? De ce ne surprinde? De ce îi uimeşte mai ales pe cei care credeau naiv că o anume alternativă opune pe de o parte Religia, pe de altă parte Raţiunea, Luminile, Ştiinţa, Critica (critica marxistă, genealogia nietzscheană, psihanaliza freudiană şi moştenirea lor), ca şi cum una nu putea decît să o rupă cu cealaltă? Ar trebui, dimpotrivă, să plecăm de la o altă schemă pentru a încerca să gîndim această „reîntoarcere a elementului religios". Să se reducă oare dimensiunea religioasă la ceea ce doxa defineşte în mod confuz ca „fundamentalism", „integrism", „fanatism"? Iată poate una din întrebările noastre prealabile pe măsura imperativului*

istoric. Ce anume din islam se regăsește în religiile avraamice, în „fundamentalismele“ sau „integrismele“ care se desfășoară la nivel universal și care sînt active astăzi în toate *religiile? Dar să nu ne folosim prea degrabă de numele de islam. Ceea ce se reunește în pripă în referința „islamică“* pare *să dețină în ziua de azi un anume privilegiu mondial sau geopolitic, din cauza naturii violențelor sale fizice, a unora din violările declarate ale modelului democratic și ale dreptului internațional („cazul Rushdie“ și atîtea altele – și „dreptul la literatură“), din cauza formei deopotrivă arhaice și moderne a crimelor „în numele religiei“, a dimensiunilor sale demografice, a figurilor sale falocentrice și teologico-politice. De ce? Ar trebui să discernem: islamul nu este islamism, să nu uităm niciodată acest lucru, însă acesta din urmă se exercită în numele celui dintîi, și tocmai în aceasta rezidă gravitatea problemei numelui.*

7. *Niciodată nu trebuie să considerăm forța numelui ca un accident în ceea ce se întîmplă, se face sau se spune* în numele *religiei, aici în numele islamului. Apoi, în mod nemijlocit sau nu, teologico-politicul este – ca toate conceptele pe care le întipărim în aceste probleme, începînd cu conceptul de democrație sau de secularizare, chiar și cu cel de drept la literatură – nu numai european, ci și greco-creștin, greco-roman. Vom fi asediați aici de toate problemele numelui și ale lucrurilor care „se fac în numele a“: probleme ale numelui de „religie“, ale numelor lui Dumnezeu, ale apartenenței și ale non-apartenenței numelui propriu la sistemul limbii, deci ale intraductibilității, dar și ale iterabilității sale (adică problemele a ceea ce face din el un loc de repetabilitate, de idealizare, și deci deja de* tekhnè, *de tehnoștiință, de tele-tehnoștiință în convocarea la distanță), ale legăturii sale cu performativitatea invocării în rugăciune (acolo unde, așa cum spune Aristotel, aceasta nu este nici adevărată și nici falsă), ale legăturii sale cu ceea ce, în orice performativitate,*

ca şi în orice adresare şi în orice atestare, face apel la încrederea celuilalt şi se desfăşoară aşadar într-o credinţă jurată.

8. Lumina are loc. *La fel şi ziua. Nu vom putea niciodată separa co-incidenţa razei de soare şi a inscripţiei topografice: fenomenologie a religiei, religia ca fenomenologie, enigmă a Orientului, a Răsăritului şi a Mediteranei în geografia apariţiei. Lumina* (phos), *pretutindeni unde această* arkhè *porunceşte şi începe discursul şi are iniţiativa în general* (phos, phainesthai, phantasma, *aşadar spectru etc.), atît în discursul filosofic, cît şi în discursurile revelaţiei (*Offenbarung*) – sau ale revelabilităţii, ale unei posibilităţi mai originare de manifestare. Mai originară, adică mai aproape de sursă, de singura şi unica sursă. Pretutindeni, lumina dictează ceea ce, încă mai ieri, credeam naiv că se sustrage sau chiar se opune religiei şi al cărui viitor trebuie să-l gîndim astăzi (*Aufklärung, Lumières, Enlightenment, Illuminismo*). Să nu uităm: atunci cînd nu dispunea de nici un termen comun pentru „a desemna – notează Benveniste – religia însăşi, cultul, nici preotul şi nici măcar vreunul din zeii personali", limbajul indo-european se coagula deja în jurul „noţiunii de «zeu» (*deiwos*), al cărei sens propriu este «luminos» şi «celest»"*[1].

9. *În această lumină şi sub acelaşi cer, să numim în această zi* trei locuri: *insula, Pămîntul Făgăduinţei, pustia. Sînt trei locuri aporetice: fără ieşire sau drum sigur, fără cale şi fără sosire, fără o exterioritate din care harta să fie* previzibilă, *iar programul –* calculabil. *Aceste trei locuri ne* configurează *orizontul, aici şi acum. (Însă ar trebui să gîndim sau să exprimăm*

---

[1] É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, vol. 2, p. 180. Îl vom cita deseori pe Benveniste şi pentru a-i atribui o responsabilitate, aceea de a vorbi de pildă cu siguranţă despre „sensul propriu", tocmai în cazul soarelui sau al luminii, dar şi al oricărui alt lucru. Această siguranţă pare în largă măsură excesivă şi mai mult decît problematică.

o anumită lipsă de orizont, ceea ce va fi dificil în limitele discursului care ne revine. În mod paradoxal, lipsa de orizont condiţionează viitorul însuşi. Ivirea evenimentului trebuie să străpungă orice orizont de aşteptare. De unde şi aprehensiunea unei genuni în aceste locuri, de pildă o pustie în pustiu, acolo unde nu putem şi nici nu trebuie să vedem venind ceea ce ar trebui sau ar putea – poate *– să vină. Ceea ce rămîne de* lăsat să vină*)*

10. *Să fie o întîmplare faptul că aproape toţi* mediteraneenii *de origine şi fiecare dintre noi,* mediteraneeni *printr-un fel de atragere magnetică, am fost, în ciuda atîtor diferenţe, orientaţi de o anumită fenomenologie (iarăşi lumina)? E oare întâmplător faptul că noi, cei care sîntem astăzi adunaţi pe această insulă şi a trebuit să ne alegem şi să ne acceptăm mai mult sau mai puţin în secret, am fost cu toţii tentaţi într-o zi deopotrivă de o anumită disidenţă faţă de fenomenologia husserliană şi de o hermeneutică a cărei disciplină e atît de îndatorată exegezei textului religios? Datorie cu atît mai imperioasă, prin urmare: de a nu-i uita pe cei sau pe cele pe care trebuie să-i excludă acest contract implicit sau acest „fapt-de-a-fi-împreună". Ar trebui, ar fi trebuit, să începem prin a le da cuvîntul.*

11. *Să ne amintim şi ceea ce, pe bună dreptate sau nu, în mod provizoriu, consider a fi o evidenţă: orice raport am avea cu religia, cu cutare sau cutare religie, noi nu sîntem nici preoţi legaţi printr-un sacerdoţiu, nici teologi, nici reprezentanţi calificaţi sau competenţi ai religiei, nici duşmani ai religiei ca atare, în sensul în care puteau fi unii aşa-zişi filosofi ai Luminilor. Însă noi împărtăşim deopotrivă – şi tocmai de aceea, mi se pare un alt lucru, în speţă – ceea ce trebuie desemnat cu prudenţă – un gust fără rezerve, dacă nu cumva o preferinţă necondiţionată pentru ceea ce în politică se numeşte democraţia republicană ca model universalizabil, ceea ce leagă filosofia de lucrul public, de publicitate, încă o dată de lumina zilei, de Lumini, de virtutea*

luminată a spaţiului public, care-l emancipează de orice putere externă (nonlaică, nonseculară) de pildă dogmatica, ortodoxia sau autoritatea religioasă (sau un anumit regim al doxei *sau al credinţei [*croyance*], ceea ce nu înseamnă al oricărei credinţe [*foi*]. Cel puţin prin analogie (însă voi reveni) şi cel puţin atîta vreme şi în măsura în care vorbim aici împreună, vom încerca fără îndoială să transpunem, aici şi acum, atitudinea circumspectă şi suspensivă, o anumită* epokhè *care constă – pe drept sau pe nedrept, căci miza e foarte gravă – în a gîndi religia sau în a o face să apară „în limitele simplei raţiuni".*

12. *Întrebare conexă: ce mai rămîne astăzi din acest gest „kantian"? Cum ar arăta astăzi o carte intitulată, precum cartea lui Kant,* Religia în limitele simplei raţiuni*? În egală măsură, această* epokhè *face posibil un eveniment politic, aşa cum am încercat să sugerez în altă parte*[1]*. Ea aparţine chiar istoriei democraţiei, în special în momentul în care discursul teologic a trebuit să ia formele unei* via negativa, *şi chiar acolo unde se pare că a prescris comunitatea în recluziune, învăţămîntul iniţiatic, ierarhia, pustiul sau insularitatea ezoterică.*[2]

13. *Înainte de insulă – iar Capri nu va fi niciodată Patmos – va fi existat Tărîmul Făgăduinţei. Cum să improvizăm şi să ne lăsăm surprinşi vorbind despre toate acestea? Cum să nu ne temem şi cum să nu ne cutremurăm, în faţa imensităţii abisale a acestei teme? Oare figura Tărîmului Făgăduit nu constituie cumva şi legătura esenţială dintre făgăduinţa locului şi istoricitate? Prin istoricitate am putea înţelege astăzi mai multe lucruri. Mai întîi, o specificitate precisă a conceptului de religie, istoria istoriei sale şi a genealogiilor îngemănate în limbile sale*

---

[1] Cf. *Sauf le nom*, Paris, Éditions Galilée, 1993, în special p. 103 *sq.*

[2] Trebuie să trimit aici la textul „Comment ne pas parler?", in *Psychè*, Paris, Éditions Galilée, 1987, p. 535 *sq.*, unde, într-un context analog, am abordat într-un mod mai precis aceste teme ale ierarhiei şi ale „topolitologiei".

şi în numele său. Trebuie făcută distincţia: credinţa nu a putut fi şi nu va putea fi întotdeauna identificată nici cu religia şi nici cu teologia, care e altceva. Nu orice sacralitate şi nu orice sfinţenie sînt în mod necesar religioase, în sensul strict al acestui cuvînt, dacă există un astfel de sens. Va trebui să revenim asupra devenirii şi asupra semanticii acestui nume, „religia“, deopotrivă de-a lungul occidentalităţii romane şi a legăturii sale stabilite cu revelaţiile avraamice. Acestea nu sînt doar evenimente. Asemenea evenimente nu au loc decît pentru a-şi conferi sensul unei angajări a istoricităţii istoriei – şi a evenimenţialităţii evenimentului ca atare. Spre deosebire de alte experienţe ale „credinţei“, a ceea ce este „sfînt“, „nevătămat“ şi „teafăr“, „sacru“, „divin“, spre deosebire de alte structuri pe care am fi tentaţi să le numim, printr-o îndoielnică analogie, „religii“, revelaţiile testamentare şi coranice sînt inseparabile de o istoricitate *a revelaţiei înseşi. Orizontul mesianic sau escatologic delimitează această istoricitate, desigur, însă doar în măsura în care o vor fi deschis mai întîi.*

14. *Avem aici o altă dimensiune istorică, o altă istoricitate decît cea pe care o evocam adineauri, doar dacă nu cumva aceasta din urmă o pune* în abis. *Cum să luăm în considerare această istorie a istoricităţii pentru a trata astăzi despre* religie în limitele simplei raţiuni? *Cum să înscriem, pentru a o* aduce la zi, *o istorie a raţiunii politice şi tehnoştiinţifice, dar şi o istorie a răului radical, a figurilor sale care niciodată nu sînt numai figuri şi care, aici stă tot răul, inventează mereu un nou rău? Ştim acum că „pervertirea radicală a inimii omului“ de care vorbeşte Kant (I, 3) nu este* una singură, *nici dată o dată pentru totdeauna, ca şi cum nu ar putea inaugura decît proprii săi tropi sau propriile sale figuri. Am putea eventual să ne întrebăm dacă acest fapt corespunde sau nu cu intenţia pe care o are Kant atunci cînd aminteşte că* Scriptura *„reprezintă“ caracterul istoric şi temporal al răului radical, chiar dacă aceasta nu este decît o „reprezentare“* (Vorstellungsart) *de care* Scriptura *se*

foloseşte datorită „slăbiciunii“ umane (I, 4); şi asta cu toate că, în definitiv, Kant se străduieşte să dea seamă de originea raţională a unui rău care rămîne de neconceput pentru raţiune, afirmînd în acelaşi timp că interpretarea Scripturii *excedă competenţele raţiunii şi că, dintre toate „religiile publice“ care au existat vreodată, doar religia creştină va fi fost o religie „morală“ (la sfîrşitul primei* Remarci generale*). Stranie propoziţie, dar trebuie să o luăm în serios, cu toată rigoarea, în fiecare dintre premisele sale.*

15. *Într-adevăr, în ochii lui Kant – lucru pe care-l spune explicit – nu există decît* două *familii de religie,* două surse *sau* două rădăcini *ale religiei, prin urmare două genealogii cu privire la care trebuie să ne întrebăm de ce împart un acelaşi nume, propriu sau comun:* religia de simplu cult (des blossen Cultus) *caută „binefacerile lui Dumnezeu“ dar, în fond, în esenţă, ea nu acţionează şi nu propovăduieşte decît rugăciunea şi dorinţa. Omul nu e chemat să devină mai bun, fie şi numai prin iertarea păcatelor.* Religia morală (moralische)*, pe de altă parte, se preocupă de buna purtare în viaţă* (die Religion des guten Lebenswandels)*; ea porunceşte* fapta*, îi subordonează şi o distinge de* cunoaştere*, povăţuieşte omul să devină mai bun* făptuind *întru aceasta, acolo unde „următorul principiu îşi păstrează valoarea: «Nu e esenţial şi, prin urmare, nici necesar pentru oricine să cunoască ceea ce Dumnezeu face sau a făcut pentru mîntuirea sufletului său», ci să cunoască ceea ce* el însuşi trebuie să facă *pentru a deveni demn de acest ajutor“. Kant defineşte astfel o „credinţă reflectantă“* (reflektierende)*, adică un concept a cărui posibilitate ar putea să deschidă chiar spaţiul discuţiei noastre. Fiindcă nu depinde în mod esenţial de nici o revelaţie istorică şi fiindcă în felul acesta corespunde raţionalităţii raţiunii pure practice,* credinţa reflectantă *privilegiază* buna voinţă dincolo de cunoaştere. *Ea se* opune *astfel credinţei „dogmatice“* (dogmatische). *Se delimitează de „credinţa dogmatică“ din cauza faptului că aceasta din urmă* pretinde

că posedă cunoaşterea, *nesocotind astfel diferenţa dintre credinţă şi cunoaştere.*

Or, s-ar putea ca principiul unei asemenea opoziţii – de aceea insist asupra acestui aspect – să nu fie doar definiţional, taxinomic sau teoretic; nu ne foloseşte doar la clasificarea unor religii eterogene sub acelaşi nume; în egală măsură, el ar putea defini şi pentru noi, cei de azi, un loc de conflict, dacă nu chiar de război, în sensul kantian. Iar în zilele noastre, fie şi numai în mod provizoriu, ar putea să ne ajute în structurarea unei problematici.

Sîntem oare pregătiţi să măsurăm fără să dăm înapoi implicaţiile şi consecinţele tezei kantiene? Această teză pare puternică, simplă şi vertiginoasă: religia creştină ar fi singura religie cu adevărat „morală"; ei şi numai ei i-ar fi hărăzită o menire: aceea de a elibera o „credinţă reflectantă". Reiese aşadar de aici cu necesitate faptul că moralitatea pură şi creştinismul sînt indisociabile în esenţa şi în conceptul lor. Dacă nu există creştinism fără moralitate pură, aceasta înseamnă că revelaţia creştină ne învaţă ceva esenţial în ceea ce priveşte însăşi ideea de moralitate. Prin urmare, ideea unei morale pure dar ne-creştine ar fi absurdă; ea ar depăşi intelectul şi raţiunea şi ar fi o contradicţie în termeni. Universalitatea necondiţionată a imperativului categoric este evanghelică. Legea morală se înscrie în străfundul inimilor noastre ca o memorie a Patimilor. Atunci cînd ni se adresează, ea vorbeşte idiomul creştinului – sau tace.

Oare această teză a lui Kant (pe care mai tîrziu am vrea să o punem în raport cu ceea ce vom numi mondialatinizare*), nu este deopotrivă, în nucleul conţinutului ei, şi teza lui Nietzsche, chiar atunci cînd acesta duce un război neiertător împotriva lui Kant? Nietzsche ar fi spus poate „iudeo-creştin", însă locul pe care Sfîntul Pavel îl ocupă printre ţintele sale favorite demonstrează faptul că el atribuia cea mai grea răspundere creştinismului, unei anumite mişcări de interiorizare a creştinismului. Evreii şi iudaismul european ar constitui încă, în ochii săi, o*

rezistență disperată – cel puțin atunci cînd rezistă –, un ultim protest intern împotriva unui anumit creștinism.

Această teză vorbește fără îndoială despre istoria lumii, nimic mai mult. Să mai indicăm, foarte schematic, două dintre consecințele sale posibile, și două paradoxuri, printre multe altele:

1) În definirea „credinței reflectante“ și în definirea a tot ceea ce leagă în mod indisolubil ideea de moralitate pură de revelația creștină, Kant recurge la logica unui principiu *simplu, cel pe care-l citam adineauri: pentru a se comporta într-un mod moral, trebuie să acționăm ca și cum Dumnezeu nu ar exista sau nu s-ar mai îngriji de mîntuirea noastră. Iată ce e moral și prin urmare creștin, dacă un creștin trebuie să fie moral: să nu se mai întoarcă spre Dumnezeu în clipa faptei potrivit bunei voințe; să facă, în definitiv, ca și cum Dumnezeu ne-ar fi abandonat. Îngăduindu-ne să gîndim (dar și să suspendăm în teorie) existența lui Dumnezeu, libertatea sau nemurirea sufletului, unitatea virtuții și a fericirii, conceptul de „postulat“ al rațiunii practice asigură această disociere radicală și își asumă în definitiv responsabilitatea rațională și filosofică, consecința* în lume, în experiență, *a acestui abandon. Nu e oare un alt fel de a spune că, în definitiv, creștinismul nu poate răspunde vocației sale morale și că morala nu poate răspunde vocației sale creștine decît îndurînd în lume, în istoria fenomenală, moartea lui Dumnezeu și, mult mai mult, forme ale Patimilor? Nu înseamnă oare toate acestea că, la limită, creștinismul înseamnă moartea lui Dumnezeu astfel anunțată și amintită de Kant modernității Luminilor? Iudaismul și islamul ar fi poate atunci ultimele două monoteisme care se mai răzvrătesc încă împotriva a tot ceea ce, în creștinarea lumii noastre, înseamnă moartea lui Dumnezeu, moartea întru Dumnezeu, două monoteisme care nu sînt păgîne și care nu admit nici moartea și nici multiplicitatea în Dumnezeu (Patimile, Trinitatea etc.), două monoteisme rămase încă destul de străine de inima unei Europe greco-creștine, păgîno-creștine, rămase destul de străine de o Europă*

care înseamnă moartea lui Dumnezeu, pentru a aminti cu orice preț *că „monoteism“ înseamnă atît credința [*foi*] în Unul, şi într-un Unul viu, cît şi credința [*croyance*] într-un Dumnezeu unic.*

2) Ținînd cont de această logică, de rigoarea sa formală şi de posibilii săi, nu cumva Heidegger deschide un alt drum? Într-adevăr, în Ființă şi Timp, *el insistă asupra caracterului deopotrivă* pre-moral *(sau pre-etic, dacă „etică“ mai trimite cumva la acest sens de* ethos *pe care Heidegger îl consideră derivat, inadecvat şi tardiv) şi* pre-religios *al „conştiinței“* (Gewissen), *al ființei-responsabile-vinovate-îndatorate* (Schuldigsein) *sau al atestării* (Bezeugung) *originare. Am reveni astfel dincoace de ceea ce uneşte morala cu religia, în cazul acesta cu creştinismul. Ceea ce permite în principiu repetarea genealogiei nietzscheene a moralei, însă decreştinînd-o încă şi mai mult, smulgînd-o din rădăcinile creştine. Strategie cu atît mai elaborată şi mai necesară pentru Heidegger, cu cît el nu încetează să se confrunte cu creştinismul şi nici să se desprindă de el – cu atît mai violent cu cît e prea tîrziu, poate, pentru a mai tăgădui anumite motive arhicreştine ale repetiției ontologice şi ale analiticii existențiale.*

Dar ce numim noi aici o „logică“, „rigoarea sa formală“ şi „posibilii“ săi? Legea însăşi, o necesitate care, vedem bine, programează fără îndoială o supralicitare infinită, o instabilitate înnebunitoare între aceste „poziții“. Acestea pot fi ocupate succesiv sau simultan de către aceleaşi „subiecte“. De la o religie la alta, „fundamentalismele“ şi „integrismele“ hiperbolizează astăzi această supralicitare. O aduc la paroxism în momentul în care – vom reveni în cele ce urmează – mondialatinizarea (această stranie alianță a creştinismului, ca experiență a morții lui Dumnezeu, şi a capitalismului tele-tehnoştiințific) este deopotrivă hegemonică şi finită, super-puternică şi pe cale de epuizare. Pur şi simplu, cei care se angajează în această supralicitare o pot desfăşura pretutindeni, asupra tuturor „pozițiilor“, în acelaşi timp şi rînd pe rînd, pînă la ultima extremitate.

Oare nu în aceasta constau nebunia, anacronia absolută a timpurilor noastre, disjuncția oricărei contemporaneități față de sine, ziua umbrită de orice prezent?

16. *Această definiție a* credinței reflectante *apare în primul din cele patru* Parerga *adăugate la sfîrşitul fiecărei părți din* Religia în limitele simplei rațiuni. *Aceste* Parerga *nu sînt părți integrante ale cărții; ele „nu aparțin interiorului" „religiei în limitele rațiunii pure", „ele o mărginesc" sau i se „adaugă". Insist asupra acestui fapt din rațiuni teo-topologice oarecum, chiar teo-arhitectonice:* Parerga *situează poate marginile în care ne-am putea înscrie* astăzi *reflecțiile. Cu atît mai mult cu cît primul* Parergon, *adăugat la a doua ediție, defineşte astfel o sarcină secundară* (parergon) *care, cu privire la ceea ce este moralmente incontestabil, ar consta în a îndepărta dificultățile privitoare la problemele transcendentale. Atunci cînd sînt traduse în elementul religiei, ideile morale pervertesc puritatea transcendenței lor. Ele pot să o facă în de două ori două feluri, iar o asemenea ridicare la puterea a doua ar putea încadra astăzi, cu condiția să veghem asupra transpunerilor adecvate, un program de analiză a formelor răului comis în cele patru colțuri ale lumii „în numele religiei". Trebuie să ne mulțumim cu indicarea titlurilor şi mai întîi a criteriilor (natură / supranatură, intern / extern, lumină teoretică / acțiune practică, constatativ / performativ): 1) pretinsa experiență* internă *(a efectelor grației):* fanatismul *sau* entuziasmul *celui iluminat* (Schwärmerei)*; 2) pretinsa experiență* externă (a miraculosului)*: superstiția* (Aberglaube)*; 3) luminile presupuse ale* intelectului *în considerarea supranaturalului (secretele,* Geheimnisse)*:* iluminismul*, delirul adepților; 4) încercarea riscată de a* acționa *asupra supranaturalului (mijloace de a obține grația):* taumaturgia.

Cînd Marx consideră critica religiei drept premisa oricărei critici a ideologiei, cînd consideră religia drept ideologia prin excelență, ba chiar drept forma matricială a oricărei ideologii şi a mişcării înseşi de fetişizare, se menține oare demersul său, fie

că vrea, fie că nu, în cadrul *parergonal al unei astfel de critici raţionale? Sau – ceea ce pare mai verosimil, însă şi mai dificil de demonstrat – deconstruieşte oare axiomatica fundamental creştină a lui Kant? Aceasta ar putea fi una dintre problemele noastre, neîndoielnic cea mai obscură, fiindcă nu e sigur dacă nu cumva înseşi principiile criticii marxiste fac încă o dată apel la o eterogenitate între credinţă şi ştiinţă, între justiţie practică şi cunoaştere. Or, în ultimă instanţă, această eterogenitate nu este poate ireductibilă la inspiraţia sau la spiritul* Religiei în limitele simplei raţiuni. *Cu atît mai mult, cu cît aceste figuri ale răului discreditează* – tot aşa cum *îl şi acreditează – acest „credit“ care este actul de credinţă. Ele exclud, tot aşa cum explică, solicită poate mai mult ca oricînd acest recurs la religie, la principiul credinţei, fie el principiul unei forme radical fiduciare a sus-numitei „credinţe reflectante“. Aş vrea să pun aici în chestiune tocmai această mecanică, această reîntoarcere maşinală a religiei.*

17. *Cum să gîndim atunci – în limitele simplei raţiuni – o religie care, fără a redeveni „religie naturală“, să fie astăzi efectiv universală? Şi care, din acest motiv, să nu se mai oprească la paradigma creştină şi nici măcar avraamică? Care să fie proiectul unei asemenea „cărţi“? Căci, o dată cu* Religia în limitele simplei raţiuni, *se pune problema unei Lumi care este în egală măsură o Fostă-Nouă Carte. Oare mai păstrează acest proiect un sens sau o şansă? O şansă sau un sens geopolitic? Sau ideea însăşi rămîne creştină, în originea şi în sfîrşitul său? Este aceasta în mod necesar o limită, o limită ca oricare alta? Un creştin – dar şi un evreu sau un musulman – ar fi cineva care ar cultiva îndoiala cu privire la această limită, cu privire la* existenţa *acestei limite sau la* reductibilitatea *ei la orice altă limită, la figura curentă a limitei.*

18. *Păstrînd în minte aceste întrebări, am putea să luăm măsura a* două ispite. *În principiul lor schematic, una ar fi*

„hegeliană“: ontoteologie care determină cunoaşterea absolută ca adevăr al religiei, de-a lungul mişcării finale descrise în concluziile din Fenomenologia spiritului *sau din* Credinţă şi cunoaştere *– care anunţă într-adevăr „o religie a timpurilor moderne“* (Religion der neuen Zeit) *întemeiată pe sentimentul că „Dumnezeu însuşi a murit“. „Durerea infinită“ nu este aici decît un „moment“* (rein als Moment), *iar* sacrificiul moral *al existenţei empirice nu marchează decît Patimile absolute sau Vinerea Mare speculativă* (spekulativer Karfreitag). *Filosofiile dogmatice şi religiile naturale trebuie să dispară şi, din cea mai mare „duritate“, din cea mai dură lipsă de smerenie, din kenoză, din golul celei mai grave privări de Dumnezeu* (Gottlosigkeit), *trebuie să reînvie cea mai senină libertate, în cea mai desăvîrşită totalitate. Distinctă de credinţă, de rugăciune sau de jertfă, ontoteologia distruge religia, însă, alt paradox, poate că, dimpotrivă, tocmai ea instituie devenirea teologică şi eclezi-astică, sau chiar religioasă, a credinţei. Cealaltă* ispită *(poate că încă mai există suficiente motive pentru a păstra acest cuvînt) ar fi de tip „heideggerian“: dincolo de această ontoteologie, acolo unde aceasta ignoră atît rugăciunea cît şi jertfa. Ar trebui astfel lăsată să se reveleze o „revelabilitate“* (Offenbarkeit) *a cărei lumină (s-)ar manifesta mai originar decît orice revelaţie* (Offenbarung). *Ar mai trebui să distingem între* teo-*logie (discurs despre Dumnezeu, despre credinţă sau revelaţie) şi* teio-*logie (discurs asupra faptului-de-a-fi-divin, asupra esenţei şi a divinităţii divinului). Ar trebui redeşteptată experienţa* nevătămată *a ceea ce este sacru, sfînt sau teafăr* (heilig). *Ar trebui să ne îndreptăm întreaga atenţie asupra acestei serii, plecînd de la acest ultim cuvînt* (heilig), *de la acest cuvînt german a cărui istorie semantică pare să reziste totuşi disocierii riguroase pe care Lévinas vrea să o menţină între sacralitatea naturală, „păgînă“, chiar greco-creştină, şi sfinţenia*[1] *legii (iudaice), dinain-*

[1] Cuvîntul latin (roman chiar) de care se serveşte Lévinas, de exemplu în *Du sacré au saint* (Paris, Éditions de Minuit, 1977), nu este, bineînţeles, decît traducerea unui cuvînt ebraic (*kidouch*).

tea sau sub legea romană. Cît despre chestiunea „romană“[1]*, oare nu purcede Heidegger, încă din* Sein und Zeit, *la o repetiţie ontologico-existenţială a unor motive creştine scrutate şi golite pînă în posibilitatea lor originară? O posibilitate pre-romană?*

---

[1] Cf. de exemplu Martin Heidegger, *Andenken* (1943): „Poeţii, atunci cînd sînt în fiinţa lor, sînt *profetici*. Însă ei nu sînt «profeţi» în sensul iudeo-creştin al acestui cuvînt. «Profeţii» acestor religii nu se mărginesc la această unică prezicere a cuvîntului primordial al Sacrului (*das voraufgründende Wort des Heiligen*). Ei vestesc de îndată zeul pe care ne vom bizui mai pe urmă ca pe garanţia sigură a salvării în beatitudinea supra-pămîntească. Să nu desfigurăm poezia lui Hölderlin prin «religiosul» «religiei» care rămîne un lucru legat de modul roman de a interpreta (*eine Sache der römischen Deutung*) raporturile dintre oameni şi zei.“ Poetul nu este un „clarvăzător“ (*Seher*) şi nici un ghicitor (*Wahrsager*). „Sacrul (*das Heilige*) care este spus în prezicerea poetică nu face decît să deschidă timpul unei apariţii a zeilor şi să indice regiunea în care se situează sălaşul (*die Ortschaft des Wohnens*) omului pe acest pămînt solicitat de către destinul istoriei [...]. Visul său [cel al poeziei] este divin, însă ea nu visează un zeu“ (*Gesamtausgabe*, vol. IV, p. 114; trad. franceză de Jean Launay, in *Approches de Hölderlin*, Paris, Éditions Gallimard, 1973, pp. 145-146).

Aproape douăzeci de ani mai tîrziu, în 1962, acest protest împotriva Romei, împotriva figurii esenţial romane a religiei se acutizează. El asociază, în aceeaşi configuraţie, umanismul modern, tehnica, politica şi dreptul. În timpul călătoriei sale în Grecia, după vizita de la mănăstirea ortodoxă de la Kaisariani, mai sus de Atena, Heidegger notează: „Ceea ce este creştin în mica biserică rămîne încă în consonanţă cu grecul antic, aici domneşte un spirit (*das Walten eines Geistes*) care nu se va înclina vreodată în faţa gîndirii juridice şi statale (*dem kirchenstaatlich-juristischen Denken*) a Bisericii Romane şi a teologiei sale. Pe locul unde se găseşte astăzi taraba mănăstirii era altădată un sanctuar păgîn (*ein „heidnsches“ Heiligtum*) închinat zeiţei Artemis“ (*Aufenthalte*, *Séjours*, Paris, Éditions du Rocher, 1989, trad. franceză F. Vezin, lejer modificată, p. 71).

Mai înainte, atunci cînd se află în împrejurimile insulei Corfu (încă o insulă), Heidegger aminteşte faptul că o *altă insulă*, Sicilia, i-a putut părea lui Goethe mai aproape de Grecia; iar aceeaşi evocare pune în legătură în două fraze „trăsăturile unei Grecii romanizate şi italiene (*römisch-italienischen*)“, văzută în „lumina unui umanism modern“, cu venirea „epocii maşinilor“ (*ibid.*, p. 19). Şi pentru că insula înfăţişează locul nostru de insistenţă, să o amintim, această călătorie în Grecia rămîne mai ales pentru Heidegger o „sălăşluire“ (*Aufenthalt*), o adăstare în pudoare (*Scheu*) în preajma Delosului, cel vizibil sau cel manifest, o meditaţie a dezvăluirii prin numele său. Delos este deopotrivă insula „sfîntă“ sau „teafără“ (*die heilige Insel*) (*ibid.*, p. 50).

Oare nu i se destăinuise lui Löwith, cu cîțiva ani mai înainte, în 1921, că pentru a asuma moştenirea spirituală care constituie facticitatea lui „eu sînt“, trebuia să spună: „sînt un «teolog creştin»“? Ceea ce nu înseamnă „roman“. Vom reveni.

19. *În forma sa cea mai abstractă, aporia în care ne zbatem ar fi atunci aceasta: este oare revelabilitatea* (Offenbarkeit) mai originară decît revelația (Offenbarung), *şi prin urmare independentă de orice religie? Independentă în structurile experienței sale şi în analitica sa? Oare nu aici este locul de origine, cel puțin, al unei „credințe reflectante“, dacă nu cumva tocmai această credință? Sau, invers, să fi constat evenimentul revelării în faptul de a revela revelabilitatea însăşi, şi originea luminii, lumina originară, invizibilitatea însăşi a vizibilității? Poate că asta ar spune aici credinciosul sau teologul, mai ales creştinul creştinătății originare, al acelui* Urchristentum *din tradiția luterană căreia Heidegger recunoaşte că îi datorează atît de mult.*

20. *Lumină nocturnă, aşadar, din ce în ce mai obscură. Să grăbim pasul pentru a încheia: în vederea unui* al treilea loc *care ar putea să fi fost* mai mult *decît arhi-originarul, locul cel mai anarhic şi mai anarhivabil care există, nici insula şi nici Tărîmul Făgăduinței, ci un pustiu anume – însă nu pustia revelației, ci un pustiu* în *pustie, cel care o face cu putință, o deschide, o scrutează sau o face infinit. Extază sau existență a extremei abstracțiuni. Ceea ce pare să orienteze aici, „în“ acest pustiu fără drum şi fără interior, ar fi tot posibilitatea unei* religio *şi a unui* relegere, *desigur, însă* înaintea *„legăturii“ din* religare, *etimologie problematică şi fără îndoială reconstruită,* înaintea *legăturii între oamenii ca atare sau între om şi divinitatea zeului. Într-un fel, aceasta ar fi şi condiția „legăturii“ reduse la determinația sa semantică minimală: oprirea scrupulului* (religio), *reținerea pudorii, o anumită* Verhaltenheit *despre care vorbeşte Heidegger în* Beiträge zur Philosophie, *respectul, res-*

ponsabilitatea repetiţiei în chezăşia deciziei sau a afirmării (re-legere) *care se leagă de ea însăşi pentru a se lega de celălalt. Chiar dacă, în genere, putem numi legătura cu celălalt legătură socială, această „legătură" fiduciară ar precede orice comunitate determinată, orice religie pozitivă, orice orizont onto-antropo-teologic. Ea ar lega pure singularităţi înaintea oricărei determinaţii sociale sau politice, înaintea oricărei intersubiectivităţi, chiar înaintea opoziţiei dintre sacru (sau sfînt) şi profan. Acest fapt ar putea fi astfel asemănat cu o deşertificare, iar riscul rămîne de netăgăduit, însă această deşertificare poate – dimpotrivă –* să facă *în acelaşi timp* posibil *tocmai lucrul pe care pare să-l ameninţe. Abstracţiunea pustiului poate da loc, tocmai în acest fel, tuturor lucrurilor cărora li se sustrage. De unde ambiguitatea sau duplicitatea trăsăturii sau retragerii religioase, ale abstracţiunii sau ale sustragerii sale. Această re-tragere deşertică permite atunci repetarea a ceea ce va fi* dat loc *tocmai lucrurilor în numele cărora am vrea să protestăm împotriva ei, împotriva a ceea ce se* aseamănă *doar cu golul şi cu indeterminarea simplei abstracţiuni.*

Deoarece trebuie spus totul în două *vorbe, să dăm* două nume *duplicităţii acestor origini. Fiindcă aici originea este duplicitatea însăşi, şi una şi cealaltă. Să numim aceste două surse, aceste două puţuri sau aceste două piste încă invizibile în pustiu. Să le împrumutăm două nume încă „istorice" acolo unde un anumit concept de istorie devine el însuşi inadecvat. Pentru a o face, să ne referim –* provizoriu, *insist, şi asta în scopuri pedagogice sau retorice – la „mesianism", pe de o parte, şi la* khôra, *pe de altă parte, aşa cum am încercat să o fac mai minuţios, mai răbdător şi, sper, mai riguros în altă parte*[1].

21. Primul nume: mesianismu*l, sau mesianicitatea fără mesianism. Acesta ar însemna deschiderea întru viitor sau în-*

---

[1] Cf. *Khôra* şi *Spectres de Marx* (Paris, Éditions Galilée, 1993) şi *Force de loi* (Paris, Éditions Galilée, 1994).

tru venirea celuilalt ca *advenire a dreptății, însă fără orizont de așteptare și fără prefigurare profetică. Venirea celuilalt nu se poate ivi ca eveniment singular decît acolo unde nici o anticipație nu* vede venind, *acolo unde celălalt și moartea – și răul radical – pot surprinde în orice clipă. Posibilități care în același timp deschid și pot întotdeauna întrerupe istoria, sau cel puțin cursul* obișnuit *al istoriei. Însă tocmai despre acest curs obișnuit vorbesc filosofii, istoricii, adesea și teoreticienii clasici ai revoluției. Posibilități de a întrerupe sau de a destrăma istoria însăși, de a face istorie luînd decizii, luînd o decizie care poate consta în a-l lăsa pe celălalt să vină și în a lua forma aparent pasivă a unei* decizii a celuilalt*: chiar și acolo unde ea pare în sine, în mine, decizia este tot a celuilalt, ceea ce nu mă scutește de nici o responsabilitate. Mesianicul se expune surprizei absolute și, chiar dacă întotdeauna sub forma fenomenală a păcii sau a dreptății, expunîndu-se atît de abstract, el trebuie să se aștepte (să aștepte fără să* se *aștepte) atît la bine, cît și la rău, fiecare implicînd întotdeauna posibilitatea deschisă a celuilalt. Avem aici o „structură generală a experienței". Această dimensiune mesianică nu depinde de nici un mesianism, ea nu urmează nici o revelație determinată, nu aparține la propriu nici unei religii avraamice (chiar dacă trebuie să continuu aici, „între noi", din rațiuni esențiale de loc și de limbă, de cultură, de retorică provizorie și de strategie istorică, a-i da nume marcate de către religiile avraamice).*

22. *O irezistibilă dorință de justiție însoțește această așteptare. Prin definiție, aceasta din urmă nu este și nu trebuie să fie asigurată de nimic, de nici o cunoaștere, de nici o conștiință, de nici o previzibilitate, de nici un program ca atare. Această mesianicitate abstractă aparține de la bun început experienței credinței, a actului de a crede sau a unui credit ireductibil la cunoaștere și a unei credibilități care „întemeiază" orice raport cu celălalt în mărturie. Doar această justiție, pe care o deosebesc de drept, ne îngăduie să nădăjduim, dincolo de „mesianisme",*

într-o cultură universalizabilă a singularităţilor, o cultură în care posibilitatea abstractă a imposibilei traduceri să se poată totuşi vesti. Ea se înscrie de la început în făgăduinţa, în actul de credinţă sau în chemarea la credinţă care sălăşluiesc în orice act de limbaj şi în orice adresare către celălalt. Doar cultura universalizabilă a acestei *credinţe – şi nu a alteia sau înaintea oricărei altei credinţe – permite un discurs „raţional" şi universal cu privire la „religie". Nu vom putea cuprinde această mesianicitate despuiată de tot ce există, aşa cum se cuvine, această credinţă fără dogmă care înaintează în riscul nopţii absolute, în nici o opoziţie moştenită de la tradiţia noastră, de pildă opoziţia dintre raţiune şi mistică. Ea se anunţă pretutindeni unde, reflectînd fără a slăbi atenţia, o analiză pur raţională scoate în evidenţă acest paradox, în speţă faptul că temelia legii – legea legii, instituirea instituţiei, originea constituţiei – este un eveniment „performativ" care nu poate aparţine întregului pe care îl întemeiază, pe care îl inaugurează sau justifică. Un astfel de eveniment este de nejustificat în logica a ceea ce el va fi deschis. El este decizia celuilalt în indecidabil. Prin urmare, raţiunea trebuie să recunoască aici ceea ce Montaigne şi Pascal numesc un irecuzabil „temei mistic al autorităţii".* Misticul *astfel înţeles aliază credinţa [*croyance*] sau creditul, fiduciarul sau credibilul, secretul (ceea ce înseamnă aici „mistic") cu temeiul, cu cunoaşterea, vom spune mai departe de asemenea cu ştiinţa ca „acţiune", ca teorie, practică şi practică teoretică, altfel spus cu o credinţă [*foi*], cu performativitatea şi cu performanţa tehnoştiinţifică sau tele-tehnologică. Acolo unde acest temei întemeiază năruindu-se, acolo unde el se sustrage din tărîmul a ceea ce el întemeiază, în clipa în care, pierzîndu-se astfel în deşert, pierde pînă şi propria lui urmă şi memoria unui secret, „religia" nu poate decît să înceapă şi să re-înceapă: aproape automat, mecanic, maşinal,* spontan. Spontan, *adică, aşa cum cuvîntul o indică, deopotrivă ca origine a ceea ce izvorăşte,* sponte sua, *şi cu automaticitatea maşinalului. La bine şi la rău, fără nici o asigurare, fără nici un orizont antropo-teologic. Fără*

acest pustiu în pustie, nu ar exista nici act de credinţă, nici făgăduinţă, nici viitor, nici aşteptare fără aşteptare a morţii şi a celuilalt, nici raport cu singularitatea celuilalt. Şansa acestui pustiu în pustie (precum ceea ce se aseamănă pînă la confuzie, *însă fără să se reducă la ea, cu teologia negativă care îşi croieşte drum începînd cu o tradiţie greco-iudeo-creştină) constă în faptul că, dezrădăcinînd tradiţia care o poartă, ateologizînd-o, această abstracţiune eliberează, fără a tăgădui credinţa, o raţionalitate universală şi democraţia politică indisociabilă de aceasta.*

23. *Al* doilea nume *(sau ante-primul prenume) ar fi* khôra, *pe care Platon o desemnează în* Timaios[1] *fără a o putea reapropria într-o auto-interpretare consistentă. Venind din interiorul deschis al unui* corpus, *al unui sistem, al unei limbi sau al unei culturi,* khôra *ar situa spaţierea abstractă,* locul *însuşi, locul de exterioritate absolută, dar şi locul unei bifurcaţii între două abordări ale deşertului. Bifurcaţie între o tradiţie a „căii negative" care, în ciuda sau în lăuntrul actului său creştin de naştere, îi conferă posibilitatea unei tradiţii greceşti – platoniciană sau plotiniană – care se continuă pînă la Heidegger şi mai departe: gîndirea a ceea ce (este) dincolo de fiinţă* (epekeina tes ousias). *Această hibridare greco-avraamică rămîne antropo-teologică. În figurile pe care i le cunoaştem, în cultura şi în istoria sa, „idiomul" său nu este universalizabil. El vorbeşte doar la marginile sau în vederea deşertului din Orientul Mijlociu, la sursa revelaţiilor monoteiste şi a Greciei. Aici, pe această insulă de azi, putem încerca să determinăm locul în care „noi" ne aflăm şi insistăm. Dacă insistăm, şi trebuie să o mai facem o vreme, asupra numelor care ne-au fost lăsate moştenire, aceasta se datorează faptului că, din pricina acestui loc limitrof, un nou război religios se desfăşoară cum nu s-a mai*

[1] Trebuie să trimit aici la lectura acestui text, îndeosebi la lectura „politică" pe care o propun în „Comment ne pas parler?" (*loc. cit.*), *Khôra* (*op. cit.*) şi *Sauf le nom* (*op. cit.*).

desfăşurat niciodată, iar acesta este un eveniment deopotrivă interior şi exterior. *El îşi înscrie turbulenţa seismică de-a dreptul în mondialitatea fiduciară a tehnoştiinţificului, a economicului, a politicului şi a juridicului. Îşi pune în joc conceptele sale de politic şi de drept internaţional, de naţionalitate, de subiectivitate cetăţenească, de suveranitate statală. Aceste concepte hegemonice tind să domnească asupra unei lumi, dar numai din perspectiva finitudinii lor: tensiunea crescîndă a puterii lor nu este incompatibilă cu precaritatea şi cu perfectibilitatea lor, dimpotrivă. Fiecare dintre ele o implică întotdeauna pe cealaltă.*

24. *Nu vom înţelege dezlănţuirea „islamică“, nu-i vom putea găsi un răspuns dacă nu interogăm deopotrivă interiorul şi exteriorul acestui loc limitrof; dacă ne mulţumim cu o explicaţie internă (interioară istoriei credinţei, religiei, limbilor sau culturilor ca atare), dacă nu determinăm locul de trecere între această interioritate şi toate dimensiunile aparent exterioare (tehnoştiinţifice, tele-biotehnologice, adică în egală măsură politice şi socio-economice etc.)*

Interogînd tradiţia onto-teologico-politică în care se întîlnesc filosofia greacă şi revelaţiile avraamice, poate că ar trebui pus la încercare tot ceea ce îi mai rezistă încă, ceea ce îi va fi rezistat dintotdeauna, atît din interior cît şi dintr-o exterioritate care acţionează şi rezistă înăuntru. Khôra, *„încercarea acestei* khôra*“*[1] *ar fi – cel puţin în interpretarea pe care am crezut că o pot încerca – numele locului,* un *nume de loc şi, deosebit de singular, pentru* această *spaţiere care, nelăsîndu-se dominată de nici o instanţă teologică, ontologică sau antropologică, fără vîrstă, fără istorie şi mai „veche“ decît toate opoziţiile (de exemplu, sensibil / inteligibil), nu se anunţă nici măcar ca „dincolo de fiinţă“, potrivit unei căi negative. Prin urmare,* khôra *rămîne absolut impasibilă şi eterogenă faţă de toate procesele de revelaţie istorică sau de experienţă antropo-teologică, procese*

[1] Cf. *Sauf le nom*, *op. cit.*, p. 95.

care presupun totuşi abstracţia ei. Ea nu va fi intrat niciodată în religie şi nu se va lăsa niciodată sacralizată, sanctificată, umanizată, teologizată, cultivată, istorializată. Radical eterogenă faţă de ceea ce este teafăr şi nevătămat, sfînt şi sacru, ea nu se lasă niciodată indemnizată. *Toate acestea nici nu se pot spune la prezent, căci* khôra *nu se prezintă niciodată ca atare. Ea nu este nici Fiinţa, nici Binele, nici Dumnezeu, nici Omul, nici Istoria. Ea le va rezista întotdeauna, ea va fi fost dintotdeauna (şi nici măcar un viitor anterior nu va fi putut reapropria, îndupleca sau reflecta o* khôra *fără credinţă şi fără lege)* locul *însuşi al unei rezistenţe infinite, al unei rămîneri la infinit impasibile: un cu totul altul fără chip.*

25. Khôra *nu este nimic (nimic de ordinul fiinţării sau al prezentului), însă nu Nimicul care, în angoasa* Dasein-*ului, ar deschide totuşi înspre întrebarea privitoare la fiinţă. Acest nume grec spune în memoria noastră ceea ce nu este reapropriabil, nici chiar de memoria noastră, nici chiar de memoria noastră „greacă"; el spune acest imemorial al unui pustiu în pustie pentru care nu este nici prag şi nici doliu. Întrebarea rămîne deschisă dacă putem gîndi acest pustiu şi dacă îl putem lăsa să se vestească „înaintea" pustiei pe care o cunoaştem (cea a revelaţiilor şi a retragerilor, a vieţilor şi morţilor lui Dumnezeu, a tuturor figurilor kenozei sau ale transcendenţei, a acestei* religio *sau a „religiilor" istorice); sau dacă, „dimpotrivă", tocmai „pornind de la" acest ultim pustiu îl sesizăm pe avan-primul, ceea ce eu numesc pustiul în pustie. Oare nu ar trebui respectată în sine oscilaţia, indecisă, această reţinere (*epokhè *sau* Verhaltenheit*) despre care a fost deja vorba mai sus (între revelaţie şi revelabilitate,* Offenbarung *şi* Offenbarkeit, *între eveniment şi posibilitatea sau virtualitatea evenimentului)? Oare respectul faţă de această indecizie singulară sau faţă de această supralicitare hiperbolică între două originarităţi, între două surse, între – ca să facem economie indicativă – ordinea „revelatului" şi ordinea*

„revelabilului" nu este deopotrivă şansa oricărei decizii responsabile şi a unei alte „credinţe reflectante", a unei noi „toleranţe"?

26. *Să presupunem că, înţeleşi „între noi", ne aflăm aici* pentru „toleranţă", *chiar dacă nu sîntem însărcinaţi cu misiunea de a o promova, de a o practica sau de a o întemeia. Ne-am afla aici pentru a încerca să gîndim ce ar putea fi de acum înainte „toleranţa". Pun de îndată între ghilimele acest ultim cuvînt pentru a-l abstrage şi pentru a-l sustrage originilor sale. Aşadar pentru a anunţa, prin intermediul lui, prin intermediul densităţii istoriei sale, o posibilitate care să nu fie doar creştină. Întrucît conceptul de toleranţă,* stricto sensu, *aparţine întîi de toate unui fel de domesticitate creştină. El este,* literalmente, *un secret al comunităţii creştine. A fost imprimat, emis şi pus în circulaţie în numele credinţei creştine şi nu ar putea să nu fie în raport cu ascendenţa, tot creştină, a ceea ce Kant numeşte „credinţa reflectantă" – şi* moralitatea pură *ca lucru creştin. Lecţia de toleranţă a fost mai întîi o lecţie* exemplară *pe care creştinul se credea singurul capabil să o dea lumii, chiar dacă adesea trebuia să înveţe el însuşi să o asculte. În această privinţă, la fel ca şi* Aufklärung, *Luminile franceze au fost de esenţă creştină. Atunci cînd tratează despre toleranţă,* Dicţionarul filosofic *al lui Voltaire rezervă religiei creştine un dublu privilegiu. Pe de o parte, ea este exemplar de tolerantă, desigur, ea învaţă toleranţa* mai bine *ca orice altă religie,* înaintea *oricărei alte religii. Puţin în stilul lui Kant, în definitiv, ei da, Voltaire pare să gîndească, iată, că religia creştină este singura religie „morală", fiindcă ea este prima care trebuie şi poate da un exemplu. De unde naivitatea, uneori tîmpă a celor care fac din Voltaire un slogan şi se aşază sub stindardul luptei modernităţii critice – şi, încă şi mai grav, al viitorului său. Căci, pe de altă parte, această lecţie voltairiană a fost destinată mai întîi creştinilor, „cei mai intole-*

ranţi dintre toţi oamenii“[1]*. Atunci cînd Voltaire acuză religia creştină şi Biserica, el invocă lecţia creştinismului originar, „vremurile întîilor creştini“, Iisus şi apostolii, trădaţi de „religia catolică, apostolică şi romană“. Aceasta este „în toate ceremoniile sale şi în toate dogmele sale, contrariul religiei lui Iisus“*[2]*.*

Experienţei „pustiului în pustie“ i-ar corespunde o altă „toleranţă“, care ar respecta distanţa alterităţii infinite ca singularitate. Iar acest respect ar fi tot religio, religio *ca scrupul sau re-ţinere, distanţă, disociere, disjuncţie, din pragul oricărei religii ca* legătură a repetiţiei înseşi cu ea însăşi, *din pragul oricărei legături sociale sau comunitare.*[3]

Înainte şi după logos-*ul care a fost la început, înainte şi după euharistie, înainte şi după Sfintele Scripturi.*

---

[1] Chiar dacă la întrebarea Ce este toleranţa?, Voltaire răspunde: „Este apanajul umanităţii, ilustrarea excelenţei sale, cea mai înaltă inspiraţie a acestei umanităţi rămîne aici creştină: dintre toate religiile, religia creştină este neîndoielnic aceea care trebuie să inspire cea mai multă toleranţă, deşi pînă în prezent creştinii au fost cei mai intoleranţi dintre toţii oamenii“ (*Dicţionar filosofic*, articolul „Toleranţă“).

Cuvîntul „toleranţă“ ascunde aşadar o povestire: ea povesteşte mai întîi o istorie şi o experienţă intra-creştine. El transmite mesajul pe care nişte creştini îl adresează altor creştini. Creştinii („cei mai intoleranţi“) sînt chemaţi, de către un coreligionar şi într-un mod în esenţă coreligionar, întru cuvîntul lui Iisus şi întru creştinismul autentic al originilor. Dacă nu ne-am teme că şocăm prea multă lume, am spune că, prin anti-creştinismul lor vehement, prin opoziţia lor îndeosebi faţă de Biserica Romană şi prin preferinţa lor declarată, uneori nostalgică, pentru creştinismul primitiv, Voltaire şi Heidegger aparţin aceleiaşi tradiţii: protocatolice.

[2] *Ibid.*

[3] Aşa cum am încercat să o fac în altă parte (*Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 49 *sq.*), aş propune să gîndim condiţia justiţiei din perspectiva unei fărîmiţări, din perspectiva posibilităţii mereu tefere, mereu de salvat, a acestui secret al disocierii, şi nu în strîngerea-laolaltă (*Versammlung*) către care o deplasează Heidegger, în preocuparea sa, fără îndoială justificată, pînă într-un anumit punct, de a sustrage *Dikè* autorităţii acelei *Jus* şi reprezentărilor etico-juridice mai tîrzii.

POST-SCRIPTUM

Cripte...

27. [...] RELIGIA? Aici şi acum, azi, poate că ar trebui, dacă e *să vorbim* despre religie, să încercăm să o gîndim pe *ea însăşi* sau să ne consacrăm acestei gîndiri. Fără îndoială însă, trebuie să încercăm înainte de toate să o *exprimăm* şi să ne *pronunţăm* cu privire la ea cu rigoarea cerută, altfel spus cu reţinere, pudoare, respect sau fervoare, într-un cuvînt cu scrupulul (*religio*) pe care îl solicită cel puţin ceea ce este sau pretinde a fi, în esenţa sa, o religie. Aşa cum o indică numele său, ar trebui să vorbim despre această esenţă cu o anume *religio*-zitate, am fi deja tentaţi să conchidem. Pentru a nu introduce nimic străin, lăsînd-o astfel să fie ceea ce este: neatinsă, teafără, *nevătămată*. Nevătămată tocmai în experienţa nevătămatului la care a aspirat. Iar nevătămatul[1] nu e oare lucrul însuşi al religiei?

---

[1] *Indemnis*: ceea ce nu a suferit daună sau prejudiciu, *damnum*; acest ultim cuvînt va fi dat în franceză „dam“ (*au grand dam*) şi provine din *dap-no-m*, înrudit cu *daps*, *dapis*, anume cu sacrificiul oferit zeilor în chip de compensare rituală. Am putea vorbi în acest din urmă caz de *indemnizare* şi ne vom folosi ici şi colo de acest cuvînt pentru a desemna deopotrivă procesul de compensare şi restituirea, uneori sacrificială, care *re*constituie puritatea neatinsă, integritatea teafără şi nevătămată, o neprihănire şi o proprietate ne-vătămate. În definitiv, e tocmai ceea ce spune cuvîntul „nevătămat“ („indemne“): ceea ce este pur, ne-contaminat, neatins, sacru sau sfînt înaintea oricărei profanări, vătămări, înjosiri, leziuni. El a fost adesea ales pentru a-l traduce pe *heilig* („sacru, teafăr şi nevătămat, neatins“) aşa cum îl foloseşte Heidegger. Cum cuvîntul *heilig* se va afla în centrul acestor reflecţii, trebuia aşadar să limpezim de pe acum modul în care vom întrebuinţa cuvintele „nevătămat“, „nevătămare“, „indemnizare“. Le vom adăuga în cele ce urmează, şi aceasta cu regularitate, cuvintele „imun“, „imunitate“, „imunizare“ şi mai ales „auto-imunitate“.

Ba dimpotrivă – va spune celălalt. Nu am vorbi *despre* ea, dacă am vorbi *în numele ei*, dacă ne-am mulțumi să *reflectăm* religia, în mod specular, în mod religios. De altfel, ar mai spune un altul, sau acelaşi, oare nu este dintotdeauna ruptura de religie, fie numai pentru a suspenda o clipă apartenența religioasă, izvorul însuşi al credinței celei mai autentice sau al sacralității celei mai originare? În orice caz, ar trebui ținut seama, dacă e cu putință într-un chip areligios, chiar nereligios, şi de ceea ce poate *fi* în prezent religia şi de ceea ce se *spune* şi se *face*, în lume, în istorie, *în numele său*. Atunci cînd religia nu-şi mai poate nici reflecta şi, uneori, nici asuma sau purta numele. Şi n-ar trebui să spunem cu prea multă uşurință, oarecum în treacăt, „în ziua de astăzi“, „în clipa de față“ şi „în lume“, „în istorie“, uitînd astfel ceea ce survine *aici*, revenindu-*ne* sau surprinzîndu-*ne* încă în numele de religie, şi chiar în numele religiei. Ceea ce *ni se întîmplă aici* priveşte tocmai experiența şi interpretarea radicală a ceea ce toate aceste cuvinte sînt menite să însemne: unitatea unei „lumi“ şi a unei „ființe-în-lume“, conceptul de lume sau de istorie în tradiția sa occidentală (creştină sau greco-creştină, pînă la Kant, Hegel, Husserl, Heidegger), precum şi a *zilei* şi a *prezentului*. (Mult mai tîrziu ar trebui să ajungem să comparăm aceste două motive, la fel de enigmatice: *prezența* nevătămată a prezentului, pe de o parte, *şi crezul* credinței [*croyance*], pe de altă parte; sau încă: sacrosanctul, ceea ce este teafăr şi nevătămat, pe de o parte, *şi* credința [*foi*], credibilitatea sau creditul acordat celuilalt, pe de altă parte.) Precum cele de odinioară, noile „războaie religioase“ se dezlănțuie pe suprafața omenească a pămîntului (care nu este lumea) şi luptă chiar şi astăzi pentru a controla cerul *din degete şi din ochi*: sistem digital şi vizualizare panoptică virtual imediată, „spațiu aerian“, sateliți de telecomunicație, autostrăzi informaționale, concentrare a puterilor capitalisto-mediatice, pe scurt, *cultură digitală*, *jet* şi TV fără de care astăzi nu există nici o manifestare religioasă, de exemplu nici o vizită şi nici o alocuțiune a Papei, nici o promovare organizată

a cultelor iudaic, creştin sau musulman, fie că sînt sau nu „fundamentaliste“.[1] Astfel, războaiele religioase cyber-spațializate sau cyber-spațiate nu au altă miză decît această determinare a „lumii“, a „istoriei“, a „zilei“ şi a „prezentului“. Desigur, miza poate rămîne implicită, insuficient tematizată, prost articulată. Pe de altă parte, refulîndu-le, ea poate de asemenea disimula sau deplasa multe alte mize. Altfel spus, le poate înscrie, aşa

---

[1] Nu avem suficient loc pentru a enumera în această privință mai multe imagini şi indicii, am putea spune icoane ale vremurilor noastre: *organizararea*, *concepția* (forțe generatoare, structuri şi capitaluri) precum şi *reprezentarea audiovizuală* a fenomenelor cultuale sau socio-religioase. Într-un „cyberspace“ digitalizat, proteză peste proteză, o privire celestă, monstruoasă, bestială sau divină, ceva precum un ochi al CNN-ului veghează în permanență: asupra Ierusalimului şi a celor trei monoteisme ale sale, asupra multiplicității, a vitezei şi amplorii fără precedent ale deplasărilor unui papă rupt din retorica tele-vizuală (a cărui ultimă enciclică, *Evangelium vitae*, împotriva avortului şi eutanasiei, pentru sacralitatea sau sfințenia *vieții tefere şi nevătămate* – nevătămată, *heilig, holy* –, pentru reproducerea ei în iubirea conjugală – presupusă a fi, alături de celibatul preoților, singura *imunitate* împotriva virusului imuno-deficienței (HIV) –, este imediat difuzată, masiv „market-ată“ şi disponibilă pe CD-ROM; se „cederomizează“ pînă şi semnele prezenței în misterul euharistiei); asupra pelerinajelor aeropurtate la Mecca; asupra atîtor şi atîtor miracole în direct (cel mai adesea vindecări – *healings* –, adică reîntoarceri ale ceea ce este nevătămat, *heilig, holy*, ale indemnizărilor) urmate de anunțuri publicitare transmise de pe un platou american de televiziune în fața a zece mii de persoane; asupra diplomației internaționale şi televizuale a lui Dalai-Lama etc.

Ajustată atît de bine la scara şi la evoluțiile demografiei mondiale, racordată atît de bine la puterile tehnoştiințifice, economice şi mediatice ale vremurilor noastre, capacitatea de *mărturie* a tuturor acestor fenomene este astfel intensificată într-un mod formidabil, şi în acelaşi timp adunată în spațiul digitalizat, de către avionul supersonic sau de către antenele audiovizuale. Eterul religiei va fi fost dintotdeauna ospitalier cu o anumită virtualitate spectrală. Astăzi, la fel ca şi sublimitatea cerului înstelat din străfundul inimilor noastre, religia „cederomanizată“, „cyber-spațiată“ este în egală măsură relansarea accelerată şi hiper-capitalizată a spectrelor fondatoare. Pe CD-ROM, traiectorii celeste de sateliți, *Jet, TV, E-mail* sau *networks* pe *Internet*. Actual sau virtual universalizabilă, ultra-internaționalizabilă, incarnată de noi „corporații“ din ce în ce mai independente față de puterile statale (democratice sau nu, în fond, prea puțin contează, toate acestea sînt de revăzut, la fel ca şi „mondialatinitatea“ dreptului internațional în starea sa actuală, adică în pragul unui proces de transformare accelerată şi imprevizibilă).

cum se întîmplă întotdeauna cu topica refulării, în alte locuri sau în alte sisteme; ceea ce presupune întotdeauna simptome şi fantasme, fără spectre (*phantasmata*) demne de cercetat. În ambele cazuri şi potrivit ambelor logici, ar trebui să luăm în considerare în egală măsură orice miză *declarată* în radicalitatea ei cea mai mare şi să ne întrebăm ce poate încripta în mod virtual profunzimea acestei radicalităţi, pînă la însăşi rădăcina ei. Miza *declarată* pare deja nelimitată: ce înseamnă „lumea", „ziua", „prezentul" (aşadar întreaga istorie, pămîntul, umanitatea omului, drepturile omului, drepturile bărbatului şi ale femeii, organizarea politică şi culturală a societăţii, diferenţa dintre om, zeu şi animal, fenomenalitatea zilei, valoarea sau „nevătămarea" vieţii, dreptul la viaţă, tratarea morţii etc.)? Ce este prezentul, altfel spus: ce este istoria? Timpul? Fiinţa? Fiinţa în proprietatea sa (adică nevătămată, teafără, sacră, sfîntă, *heilig*, *holy*)? Ce din sfinţenie sau din sacralitate? E sau nu acelaşi lucru? Ce din divinitatea lui Dumnezeu? Cît sens putem conferi acestui *theion*? E oare modul potrivit de a pune întrebarea?

28. RELIGIA? *Cu articol hotărît şi la singular?* Poate, *poate* (va trebui să rămînă întotdeauna cu putinţă) că există *altceva*, de bună seamă, şi alte interese (economice, politico-militare etc.) în spatele noilor „războaie religioase", în spatele a ceea ce se înfăţişează prin numele de religie, dincolo de cei care se apără sau atacă în numele său, ucid, se ucid sau se ucid unii pe alţii, şi pentru aceasta invocă mize declarate, altfel spus numesc *nevătămarea* în plină zi. Invers, însă, dacă ceea ce *ni se întîmplă* astfel, aşa cum spuneam, poartă adesea (nu întotdeauna) chipul a ceea ce e rău şi foarte rău în formele inedite ale unui „război al religiilor" *atroce*, nici acesta nu-şi spune întotdeauna numele. Căci nu e sigur dacă nu cumva, alături sau în faţa celor mai spectaculare şi mai barbare crime ale anumitor „integrisme" (din prezent sau din trecut), alte forţe

supraînarmate duc de asemenea „războaie religioase“ nemărturisite. Oare războaiele sau „intervențiile“ militare duse de Occidentul iudeo-creştin în numele unor cauze mai bune (a dreptului internațional, a democrației, a suveranității popoarelor, a națiunilor sau a statelor, chiar a imperativelor umanitare) nu sînt, într-o anumită măsură, tot nişte războaie religioase? Ipoteza nu pare să fie neapărat dezonorantă, nici măcar foarte originală, decît în ochii celor care se grăbesc să creadă că aceste cauze drepte nu sînt doar seculare, ci şi *pure* de orice religiozitate. Pentru a determina un război religios *ca atare*, ar trebui să avem certitudinea că putem delimita elementul religios. Ar trebui să avem certitudinea că putem distinge toate predicatele elementului religios (şi, aşa cum vom vedea, nu e uşor lucru, fiindcă există predicate din cel puțin *două* familii, două rădăcini sau două surse care se încrucişează, se grefează, se contaminează fără a se confunda vreodată; şi tot pentru ca lucrurile să nu fie prea simple, una dintre cele două este tocmai pulsiunea nevătămatului, a ceea ce rămîne alergic la contaminare, *teafăr în sine însuşi*, *în chip auto-imun*). Ar trebui disociate trăsăturile esențiale ale elementului religios ca atare de cele care întemeiază, de pildă, conceptele de etică, de juridic, de politic sau de economic. Or, nimic nu e mai problematic decît o astfel de disociere. Conceptele fundamentale care adesea ne permit să izolăm sau să *pretindem* că izolăm *politicul*, pentru a ne limita doar la această circumscriere, rămîn religioase sau în orice caz teologico-politice. Iată un singur exemplu. Într-una din cele mai riguroase încercări de a izola sfera politicului în puritatea sa (menită mai ales să o separe de economic şi de religios), pentru a identifica politicul şi duşmanul politic în războaiele religioase, precum cruciadele, Carl Schmitt trebuia să admită că, în definitiv, categoriile aparent cele mai pur politice la care făcuse recurs erau produsul unei secularizări sau al unei moşteniri teologico-politice. Iar atunci cînd denunța „depolitizarea“ în curs sau procesul de neutralizare a politicului, o făcea explicit în ra-

port cu un drept european care rămînea fără îndoială în ochii săi indisociabil de felul în care „noi“ gîndim politicul.[1] Chiar presupunînd că acceptăm aceste premise, formele inedite ale actualelor războaie religioase ar putea implica în egală măsură contestări radicale ale proiectului nostru de delimitare a politicului. Ele ar fi atunci un răspuns la faptul că ideea noastră de democrație, de exemplu, cu toate conceptele sale juridice, etice şi politice asociate, cel de stat suveran, de subiect-cetăţean, de spaţiu public şi de spaţiu privat, comportă încă ceva religios, ea fiind în realitate moştenitoarea unui rădăcini religioase determinate.

Prin urmare, în ciuda urgențelor etice şi politice care nu ar lăsa RĂSPUNSUL să aştepte, nu vom reflecta aşadar asupra numelui latin de „religie“ pentru a oferi un exercițiu de şcoală, o introducere filologică sau un lux etimologic, pe scurt un alibi menit să suspende judecata şi decizia, în cel mai bun caz pentru a oferi o altă *epokhè*.

29. Religi*a*? Răspuns: „Religia este RĂSPUNSUL.“ Oare nu înseamnă asta că, pentru început, ar trebui poate să ne angajăm să răspundem? Mai trebuie să ştim ce înseamnă *a răspunde* şi astfel ce înseamnă *responsabilitate*. Mai trebuie să ştim ce înseamnă toate acestea – şi să credem în ele. Într-adevăr, nu există răspuns fără principiu de responsabilitate: trebuie să răspundem celuilalt, în fața celuilalt şi față în față cu noi înşine. Şi nu există responsabilitate fără *credință jurată*, fără chezăşie, fără legămînt, fără un anumit *sacramentum* sau *jus jurandum*. Chiar înainte de a înfăţişa istoria semantică a mărturiei, a legămîntului, a credinței jurate (genealogie şi interpretare indispensabile pentru oricine ar vrea să gîndească religia în formele sale proprii sau secularizate), chiar înainte de a

---

[1] Chiar fără a mai vorbi despre alte dificultăţi şi despre alte obiecţii posibile la teoria schmittiană a politicului şi deci şi a religiei. Îmi permit să trimit aici la *Politiques de l'amitié*, Paris, Éditions Galilée, 1994.

aminti că întotdeauna e implicat un anume „promit adevărul" şi un anume „mă angajez să spun adevărul în faţa celuilalt de îndată ce mă adresez, fie chiar – şi poate mai ales – pentru a călca jurămîntul", trebuie să luăm act de faptul că *VORBIM DEJA ÎN LATINĂ*. Remarcăm acest lucru pentru a aminti faptul că lumea de azi vorbeşte latină (cel mai adesea prin anglo-americană) atunci când se întemeiază pe *numele* de *religie*. Presupusă a fi la originea oricărei adresări, venind chiar de la celălalt *pe adresa sa*, miza oricărei făgăduinţe făcute sub jurămînt nu poate, luîndu-l de îndată pe Dumnezeu de martor, să nu-l fi generat pe Dumnezeu, dacă putem spune astfel, într-un mod aproape maşinal. *A priori* ineluctabil, o pogorîre a lui Dumnezeu *ex machina* pare să pună în scenă o maşină transcendentală a adresării. Vom fi început astfel prin a afirma, retrospectiv, dreptul absolut al întîiului născut care aparţine unui Unu nenăscut. Întrucît, luîndu-l pe Dumnezeu de martor, chiar şi atunci cînd nu e numit în chezăşia celei mai „laice" dintre învoieli, legămîntul nu poate să nu-l producă, să-l invoce sau să-l convoace ca şi cum ar fi deja prezent, aşadar negenerat şi de negenerat, înaintea fiinţei înseşi: improductibil. Şi absent de la locul lui. Producere şi reproducere a improductibilului absent de la locul lui. Totul începe cu prezenţa acestei absenţe. „Morţile lui Dumnezeu", de dinaintea creştinismului, din sînul lui şi de dincolo de el, nu sînt decît figuri şi peripeţii ale acestui fapt. Ceea ce e de negenerat astfel re-generat este locul gol. Fără Dumnezeu nu există martor absolut. Nu există martor absolut pe care să-l luăm de martor în mărturie. Însă, o dată cu Dumnezeu, cu un Dumnezeu prezent, o dată cu existenţa unui terţ (*terstis*, *testis*) absolut, orice atestare devine zadarnică, fără însemnătate sau secundară. Atestarea, adică şi testamentul. În irezistibila luare de martor, Dumnezeu ar rămîne atunci un *nume al martorului*, ar fi *chemat* ca martor, *numit* astfel, chiar dacă uneori numitul acestui nume rămîne impronunţabil, indeterminabil şi, în definitiv, de nenumit în chiar numele său; şi

aceasta chiar dacă el trebuie să rămînă absent, inexistent şi, mai ales, în toate sensurile acestui cuvînt, improductibil. Dumnezeu: martorul ca „de numit-de nenumit", martor prezent absent al oricărui legămînt sau al oricărei chezăşii cu putinţă. Presupunînd, *concesso non dato*, că religia ar avea cea mai firavă legătură cu ceea ce noi numim astfel Dumnezeu, ea ar aparţine nu doar istoriei generale a numirii ci, datorită numelui său de *religio*, şi unei istorii a *sacrament*-ului şi a *testimonium*-ului. Religia ar fi această istorie, s-ar confunda cu ea. Pe vaporul care ne ducea de la Napoli la Capri, îmi spuneam că urma să încep prin a aminti acest fel de evidenţă prea luminoasă, însă n-am îndrăznit. Îmi mai spuneam în sinea mea că ar însemna să fim orbi în faţa fenomenului numit „religie" sau a fenomenului numit „reîntoarcerea religiei" *în ziua de azi* dacă vom continua să opunem la fel de naiv Raţiunea *şi* Religia, Critica sau Ştiinţa *şi* Religia, Modernitatea tehno-ştiinţifică *şi* Religia. Presupunînd că ar fi vorba de înţelegere, vom înţelege oare ceva din „ceea-ce-se-ntîmplă-azi-în-lume-cu-religia" (şi de ce „în lume"? Ce este „lumea"? Ce înseamnă această presupoziţie? etc.) dacă vom continua să credem în această opoziţie, chiar în această incompatibilitate, altfel spus dacă rămînem într-o *anumită* tradiţie a Luminilor, care e doar una din multiplele Lumini ale ultimelor trei secole (şi care nu e tradiţia acelei *Aufklärung* a cărei forţă critică e profund înrădăcinată în Reformă), această lumină a Luminilor franceze, care străbate ca o rază, o singură rază, o *anumită* vigilenţă critică şi antireligioasă, anti-iudeo-creştino-islamică, o *anumită* filiaţie „Voltaire-Feuerbach-Marx-Nietzsche-Freud-(şi chiar şi) Heidegger"? Dincolo de această opoziţie şi de moştenirea sa determinată (de altfel la fel de bine reprezentată şi de cealaltă parte, de partea autorităţii religioase), am putea încerca să „înţelegem" în ce fel dezvoltarea imperturbabilă şi interminabilă a raţiunii critice şi tehno-ştiinţifice, departe de a se opune religiei, o poartă, o susţine şi o presupune. Va trebui demonstrat, şi nu va fi simplu, faptul că

religia şi raţiunea au aceeaşi sursă. (Asociem aici raţiunea filosofiei şi ştiinţei în forma tehnoştiinţei, în forma istoriei critice a producerii cunoaşterii, a cunoaşterii *ca* producere, pricepere şi intervenţie la distanţă, tele-tehnoştiinţă întotdeauna performantă şi performativă prin esenţă etc.) Religia şi raţiunea se dezvoltă împreună, plecînd de la această resursă comună: chezăşia testimonială a oricărui performativ, care ne angajează să răspundem deopotrivă *în faţa* celuilalt şi *de* performativitatea performantă a tehnoştiinţei. Aceeaşi sursă unică se divizează în mod maşinal, automat, şi se opune reactiv ei înseşi: de unde cele două surse într-una singură. Această reactivitate este un proces de *indemnizare sacrificială*, ea încearcă să restaureze nevătămatul (*heilig*) pe care tot ea îl ameninţă. Şi tot ea este şi posibilitatea lui doi, a lui n+1, care e şi posibilitatea lui *deus ex machina testimonial*. Cît despre *răspuns*, acesta e *sau... sau*. *Sau* s-ar adresa celuilalt absolut ca atare, cu o adresare auzită, ascultată, respectată în fidelitate şi responsabilitate; *sau* replică, ripostează, compensează şi *se indemnizează* în războiul resentimentului şi al reactivităţii. Unul din cele două răspunsuri trebuie întotdeauna să-l poată contamina pe celălalt. Nu vom putea vreodată dovedi că e unul sau celălalt, niciodată într-un act de judecată determinant, teoretic sau cognitiv. Acesta ar putea fi locul şi responsabilitatea a ceea ce se numeşte credinţă [*croyance*], credibilitate sau fidelitate, fiduciarul, insistenţa credinţei [*foi*].

30. Dar iată că VORBIM DEJA ÎN LATINĂ. Pentru întîlnirea de la Capri, „tema“ pe care am crezut că trebuie să o propun, religia, a fost numită în latină, să nu uităm nici o clipă acest lucru. Or, nu cumva se confundă „chestiunea acestei *religio*“, pur şi simplu, dacă putem spune astfel, cu chestiunea elementului latin? Prin aceasta ar trebui să înţelegem, dincolo de o „chestiune de limbă şi de cultură“, straniul fenomen al latinităţii şi al mondializării sale. Să nu vorbim aici de universalitate, şi nici

măcar despre o idee de universalitate, ci doar despre un proces de universalizare finită, dar enigmatică. Rar este cercetat acest proces în dimensiunea sa geopolitică şi etico-juridică, tocmai acolo unde o atare putere este continuată, desfăşurată, relansată în moştenirea sa *paradoxală* de către hegemonia mondială şi încă irezistibilă a unei „limbi", adică în egală măsură a unei culturi parţial non-latine, anglo-americana. Pentru tot ce e legat mai ales de religie, pentru cine vorbeşte despre „religie", pentru cine ţine un discurs religios sau despre religie, anglo-americana rămîne latină. Religia [*religion*] circulă prin lume, am putea spune, ca un *cuvînt englezesc* care ar fi făcut o oprire la Roma şi un ocol prin Statele Unite. Dincolo de figurile sale strict capitaliste sau politico-militare, o apropriere hiper-imperialistă este în curs de desfăşurare de secole bune. Ea se impune într-un mod deosebit de sensibil în aparatul conceptual al dreptului internaţional şi al retoricii politice mondiale. Pretutindeni unde domină, acest dispozitiv se articulează pe un discurs asupra religiei. Prin urmare, numim astăzi „religii" cu seninătate (şi cu violenţă), o mulţime de lucruri care au fost întotdeauna şi care rămîn străine de ceea ce acest cuvînt numeşte în istoria sa. Aceeaşi remarcă se impune cu privire la o mulţime de alte cuvinte, cu privire la tot „vocabularul religios": „cult", „credinţă" [*foi*], „credinţă" [*croyance*], „sacru", „sfînt", „teafăr", „nevătămat" (*heilig*, *holy* etc.). Însă, printr-o ineluctabilă contagiune, nici o celulă semantică nu poate rămîne străină, nu mai îndrăznesc să spun „teafără şi nevătămată", „nevătămată", în acest proces aparent nemărginit. *Mondialatinizare* (în mod esenţial creştină, de bună seamă) – acest cuvînt numeşte un eveniment unic în cazul căruia orice metalimbaj pare inaccesibil, deşi acesta rămîne aici de primă necesitate. Căci, deşi nu-i mai percepem limitele, ştim în acelaşi timp că această mondializare este finită şi doar proiectată. Este vorba despre o *latinizare* şi, mai degrabă decît despre o mondialitate, este vorba despre o mondializare răsuflată, oricît de irecuzabilă şi de

imperială ar fi încă. Ce să credem despre această răsuflare? Dacă viitorul şi-o rezervă sau dacă îi este rezervat, asta nu ştim şi, prin definiţie, nu putem să o ştim. Însă pe fondul acestei necunoaşteri, această răsuflare respiră azi eterul lumii. Unii respiră mai bine decît alţii, iar unii se sufocă. Războiul religiilor se desfăşoară în elementul său, dar şi sub un strat protector care ameninţă să se fisureze. Coextensivitatea acestor două probleme (religia şi latinizarea mondializantă) îşi imprimă dimensiunea asupra a ceea ce nu ar putea, prin urmare, să se lase redus la o chestiune de limbă, de cultură, de semantică, fără îndoială, nici măcar de antropologie sau de istorie. ŞI DACĂ *RELIGIO* AR RĂMÎNE INTRADUCTIBIL? Nu există *religio* fără *sacramentum*, fără legămînt şi fără făgăduinţa de a mărturisi adevărul întru adevăr, adică de a rosti adevărul: altfel spus, pentru început, nu există religie fără făgăduinţa de a-şi ţine făgăduinţa de a rosti adevărul făgăduind a-l rosti, de a ţine făgăduinţa de a rosti adevărul – de a-l fi rostit deja! – în chiar actul făgăduirii. De a fi rostit deja această *veritas*, în latină, şi aşadar de a o considera ca deja rostită. Evenimentul ce va veni a avut deja loc. Făgăduinţa *se* făgăduieşte, ea s-a făgăduit *deja*, iată credinţa jurată, şi deci răspunsul. *Religio* ar începe aici.

31. ŞI DACĂ *RELIGIO* AR RĂMÎNE INTRADUCTIBIL? Şi dacă această întrebare şi, *a fortiori*, răspunsul pe care îl solicită, ne înscrie într-un idiom a cărui traducere rămîne problematică? Ce înseamnă a răspunde? Înseamnă a jura – credinţă: *respondere*, *antworten*, *answer*, *swear* (*swaran*): „faţă de got. *swaran* [care a dat *schwören beschwören*, „a jura“, „a conjura“, „a implora“ etc.], „a jura, a pronunţa cuvinte solemne“: e aproape literal *re-spondere*“[1].

„Aproape literal...“ – spune Benveniste. Ca întotdeauna, recursul la cunoaştere este ispita însăşi. Cunoaşterea este *ispi-*

---

[1] É. Benveniste, *Le vocabulaire...*, *op. cit.*, p. 215, articolul „La libation, 1: *sponsio*“.

ta, dar într-un sens ceva mai deosebit decît s-ar crede din referința obișnuită (cel puțin obișnuită) la Necuratul sau la păcatul originar. Ispita de a cunoaște, ispita cunoașterii înseamnă a crede că știm nu doar ceea ce știm (ceea ce nu e foarte grav), ci și ce este cunoașterea, și faptul că s-a dezlegat, în mod structural, de actul de a crede sau de CREDINȚĂ – de fiduciar sau de credibilitate. Ispita de a crede în cunoaștere, aflată aici sub înalta oblăduire a lui Benveniste, nu ar putea să nu trezească o anumită teamă și o anumită cutremurare. În fața a ce? În fața unei științe recunoscute, fără îndoială, și legitime și respectabile, dar și în fața fermității cu care, asumîndu-și fără cutremurare această autoritate, Benveniste (de exemplu) vîntură tăișul distincției sigure. De pildă, între sensul *propriu* și altul său, sensul *literal* și altul său, de parcă *însuși lucrul* despre care e vorba aici (de exemplu răspunsul, responsabilitatea sau religia etc.) nu s-ar naște, în chip aproape automat, mașinal sau mecanic, din ezitarea, indecizia și marginile dintre cei doi termeni astfel asigurați. *Scrupul*, ezitare, indecizie, reținere (așadar pudoare, respect, *oprire* în fața a ceea ce trebuie să rămînă sacru, sfînt sau teafăr: nevătămat, imun) au același sens ca și *religio*. E tocmai sensul pe care Benveniste crede că trebuie să-l rețină prin referirea la „utilizările proprii și constante" ale cuvîntului în epoca clasică.[1] Să cităm totuși o pagină din Benveniste subliniind cuvintele „propriu", „literalmente", un „aproape literalmente" care ne lasă visători și, în sfîrșit, ceea ce spune „dispărutul" și „esențialul" care „rămîne". Ceea ce subliniem situează în ochii noștri prăpăstiile deasupra cărora un mare savant înaintează cu pași liniștiți, ca și cum ar ști despre ce vorbește, dar mărtu-

---

[1] *Ibid.*, pp. 269-270. De exemplu: „De aici provine expresia *religio est,* «a avea scrupule» [...]. Întrebuințarea este constantă în epoca clasică. [...] Una peste alta, *religio* este o ezitare care reține, un scrupul care împiedică, și nu un sentiment care dirijează o acțiune sau care incită la practicarea cultului. Ni se pare că acest sens, demonstrat fără urmă de ambiguitate prin utilitzarea sa veche, impune o singură interpretare pentru *religio*: aceea pe care o dă Cicero punînd în legătură *religio* cu *legere*."

risind în egală măsură că, în fond, nu știe mare lucru. Iar acest lucru *se petrece*, vedem bine, în derivarea enigmatică a latinei, „în preistoria elinei și latinei“. Acest lucru *trece* în ceea ce nu mai știm să izolăm în forma unui *vocabular religios*, în speță în raportul cu dreptul la religie, în experiența făgăduinței sau a ofrandei indemnizante, a unei rostiri care angajează un viitor în prezent, dar cu privire la un eveniment trecut: „Îți promit că a sosit.“ Cine a sosit? Cine – în ocurență? Un fiu, al tău. Cît de frumos este exemplul. Întreaga religie:

O dată cu *spondeo*, trebuie să luăm în considerare și pe *respondeo*. Sensul propriu al lui *respondeo* și relația cu *spondeo* provin *literalmente* dintr-un dialog al lui Plaut (*Captiui*, 899). Parazitul Ergasiliu îi aduce o veste bună lui Hegion: fiul său, dispărut de multă vreme, urmează să se întoarcă. Hegion îi *promite* lui Ergasiliu să-l hrănească în fiecare zi, *dacă spune adevărul*. Iar acesta *promite* la rîndul lui:

898 [...] sponden tu istud? – Spondeo.
899 At ego tuum tibi aduenisse filium respondeo.

„*Promiți*? – *Promit*. – Iar eu îți *promit* în ceea ce mă privește că fiul tău a sosit.“.

Acest dialog e construit pe o formulă juridică: o *sponsio* a unuia, o *re-sponsio* a celuilalt, forme ale unei securități de acum înainte reciproce: „îți garantez, în schimb, că fiul tău a sosit într-adevăr“.

Din această garanție schimbată (*cf.* expresia noastră *a răspunde de...*) se naște sensul, deja bine stabilit în latină, al lui „a răspunde“. *Respondeo, responsum*, se spune despre tălmăcitorii zeilor, despre preoți, în special despre haruspicii *care în schimbul ofrandei dau făgăduința*, în schimbul cadoului – securitatea; e „răspunsul“ unui oracol, al unui preot. Acest fapt explică o accepție juridică a verbului: *respondere de iure* – „a da o consultație de drept“. Juristul, cu competența sa, garantează valoarea părerii pe care o formulează.

Să punem în lumină o expresie simetrică în germanică: engl. veche *and-swaru* „răspuns“ (engl. *answer* „a răspunde“), față de got. *swaran* „a jura, a pronunța cuvinte solemne“: e *aproape literal re-spondere*“.

În acest fel putem preciza, în preistoria elinei și a latinei, semnificația unui termen *deosebit de important al vocabularului religios* și valoarea care e atribuită rădăcinii **spend-* alături de alte verbe care indică în general ofranda.

În latină, *o mare parte a semnificației primitive a dispărut, însă rămîne esențialul* și acesta determină pe de o parte noțiunea juridică de *sponsio* și, pe de altă parte, legătura cu conceptul grecesc de *spondé*[1].

32. Însă religia nu urmează cu necesitate mișcarea CREDINȚEI, tot așa cum aceasta nu se precipită către credința în Dumnezeu. Căci, dacă noțiunea de „religie“ implică o instituție separabilă, identificabilă, posibil de circumscris, legată în litera sa de *jus romana*, raportul său esențial cu credința și cu Dumnezeu nu e de la sine înțeles. Or, ce numim, de fapt, atunci cînd vorbim, NOI, EUROPENII, într-un mod atît de obișnuit și de confuz astăzi despre o „reîntoarcere a dimensiunii religioase“? La ce ne referim? „Dimensiunea religioasă“, religiozitatea, pe care o asociem în mod vag cu experiența sacralității a ceea ce e divin, sfînt, teafăr sau nevătămat (*heilig, holy*), aceasta să fie oare religia? În ce fel și în ce măsură e *angajată* o „credință [*foi*] jurată“ sau o credință [*croyance*]? Invers, orice credință jurată, orice credibilitate, crederea sau încrederea în general nu se înscriu oare în mod necesar într-o „religie“, chiar dacă aceasta țese în ea *două* experiențe pe care în general le considerăm deopotrivă de religioase:

1) experiența *credinței* [*croyance*], pe de o parte (actul de a crede sau creditul, fiduciarul sau credibilul din actul de credință, fidelitatea, recursul la încrederea oarbă, testimonialul aflat

[1] *Ibid.*, pp. 214-215. Benveniste subliniază doar cuvintele străine și expresia „a răspunde de“.

întotdeauna dincolo de dovadă, de raţiunea demonstrativă, de intuiţie), şi

2) experienţa nevătămatului, a *sacralităţii* sau a *sfinţeniei,* pe de altă parte?

Poate că trebuie să distingem aici între aceste două filoane (am putea spune la fel de bine două rădăcini sau două surse) ale religiosului. Le putem neîndoielnic asocia şi putem analiza unele dintre eventualele lor co-implicaţii, însă ar trebui să nu confundăm sau să nu o reducem pe una la cealaltă, aşa cum se întîmplă mai întotdeauna. În principiu, e posibil să sanctificăm, să sacralizăm nevătămatul sau să ne menţinem *în prezenţa* sacrosanctului în multe feluri fără a pune în practică un act de credinţă [*croyance*], desigur, dacă fidelitate sau credinţă [*croyance*] sau credinţă [*foi*] înseamnă aici consimţămîntul în vederea mărturiei celuilalt – *a celuilalt radical* inaccesibil în izvorul său absolut. Acolo unde oricine altcineva este cu totul altul. Invers, dacă religiosul ajunge dincolo de prezenţa a ceea ce s-ar oferi privirii, atingerii, dovedirii, acest consimţămînt al crederii nu e în mod necesar şi în sine sacralizant. (Ar trebui luată în considerare şi interogată, pe de o parte, şi o vom face altundeva, distincţia propusă de Lévinas între sacru şi sfînt; pe de altă parte, necesitatea ca aceste două surse eterogene ale religiei să se întrepătrundă, dacă putem spune astfel, fără să se confunde, se pare, la acelaşi.)

33. Ne reuniserăm aşadar la Capri NOI, „EUROPENII“, aparţinînd unor limbi (italiană, spaniolă, germană, franceză) în care acelaşi cuvînt, *religie*, trebuia să însemne – aşa voiam noi să credem – acelaşi lucru. Cît despre fiabilitatea acestui cuvînt, împărtăşim prezumţia noastră, în mare, cu Benveniste. Acesta pare într-adevăr în măsură să recunoască şi să izoleze, în articolul despre *sponsio* pe care îl evocam mai adineauri, ceea ce el numeşte „vocabularul religios“. Or, în această privinţă, totul rămîne problematic. Cum să articulăm şi să facem să coopereze

discursurile, să spunem mai degrabă, aşa cum cu îndreptăţire o precizam în trecut, „practicile discursive“ care încearcă să se măsoare cu întrebarea: „Ce este religia?“

„Ce este...?“ – adică, *pe de o parte*, ce este religia în *esenţa* sa şi, *pe de altă parte*, ce *este* ea (indicativ prezent) acum? Ce face ea, ce facem noi cu ea în prezent, astăzi, azi în lume? Tot atîtea moduri de a insinua, în fiecare din aceste cuvinte – *fiinţă*, *esenţă*, *prezent*, *lume* –, un răspuns la întrebare. Tot atîtea moduri de a impune răspunsul. De a-l pre-impune sau de a-l prescrie *ca* religie. Căci iată poate o pre-definiţie: oricît de puţin am şti despre religie, ştim cel puţin că ea este întotdeauna răspunsul şi responsabilitatea prescrisă, că nu e aleasă în mod liber, printr-un act de pură şi abstractă voinţă autonomă. Ea implică fără îndoială libertatea, voinţa şi responsabilitatea, dar să încercăm să ne gîndim la următorul aspect: voinţa şi libertatea *fără autonomie*. Fie că este vorba despre sacralitate, despre sacrificialitate sau despre credinţă, celălalt face legea, legea este alta şi se încredinţează celuilalt. Oricui şi celuilalt absolut.

Amintitele „practici discursive“ ar răspunde mai multor tipuri de program:

1) Asigurarea unei proveniențe prin ETIMOLOGII. Cea mai bună ilustrare a acestui tip de program pare să fie oferită de diferendul cu privire la cele *două surse* etimologice posibile ale cuvîntului *religio*:

a) *relegere*, de la *legere* („a culege, a strînge“): tradiţie ciceroniană care se continuă pînă la W. Otto, J.-B. Hofmann, Benveniste;

b) *religare*, de la *ligare* („a lega, a reînnoda“). Această tradiţie ar merge de la Lactanţiu şi Tertulian pînă la Kobbert, Ernout-Meillet, Pauly-Wissowa. Pe lîngă faptul că etimologia nu face niciodată legea şi nu dă de gîndit decît cu condiţia de a se lăsa gîndită la rîndul ei, vom încerca în cele ce urmează să definim implicaţia sau încărcătura de sens *comună celor două surse* astfel deosebite. Poate că, dincolo de o simplă sinonimie,

cele două surse semantice se întîlnesc. Se pare chiar că ele se repetă – nu departe de ceea ce ar fi în realitate originea repetiției, altfel spus, diviziunea aceluiaşi.

2) Căutarea unor FILIAȚII sau a unor GENEALOGII istorico-semantice se pare că determină un cîmp vast în care sensul cuvîntului este supus încercării mutațiilor istorice şi a structurilor instituționale: istorie şi antropologie a religiilor, atît în stilul lui Nietzsche, de pildă, cît şi în stilul lui Benveniste atunci cînd ia „instituțiile indo-europene“ drept „martori“ ai istoriei sensului sau ai unei etimologii – care în sine nu dovedeşte totuşi nimic în privința întrebuințării efective a unui cuvînt.

3) Atentă mai întîi la efectele PRAGMATICE şi funcționale, o analiză mai structurală, dar şi mai politică, nu ar ezita să surprindă întrebuințări sau aplicații ale lexicului, acolo unde, în fața unor regularități noi, a unor recurențe inedite, a unor contexte fără precedent, discursul eliberează cuvintele şi semnificațiile de orice memorie arhaică sau de orice presupusă origine.

Aceste trei luări de poziție par legitime, din diverse puncte de vedere. Însă chiar dacă răspund, aşa cum cred eu, unor imperative irecuzabile, ipoteza mea provizorie (o formulez cu prudență şi timiditate, cu atît mai mult cu cît nu o pot justifica îndeajuns în atît de puțin spațiu şi timp) este că, aici, la Capri, ultimul tip ar trebui să domine. Acesta nu le-ar putea elimina pe celelalte; aşa ceva ar duce la prea multe absurdități; însă ar trebui să privilegieze semnele a ceea ce singularizează *astăzi* în lume întrebuințarea cuvîntului „religie“ şi experiența a ceea ce se raportează la acest cuvînt, „religia“, acolo unde nici o memorie şi nici o istorie nu puteau să fie de-ajuns pentru a o anunța sau pentru a i se asemăna, cel puțin la o primă vedere. A trebuit aşadar să inventez o operațiune, o maşinărie discursivă, dacă vreți, a cărei economie să nu facă doar dreptate, într-un spațiu-timp bine stabilit, acestor trei cerințe, fiecăruia dintre imperativele pe care le resimțim ca fiind irecuzabile, dar care să şi

ordoneze ierarhia şi urgenţele lor. Cu o anumită viteză, într-un ritm dat în limite strîmte.

34. ETIMOLOGII, FILIAŢII, GENEALOGII, PRAGMATICI. Nu e cu putinţă să consacrăm aici toate analizele necesare unor distincţii indispensabile însă foarte rar respectate sau practicate. Ele sînt în număr mare (religie / credinţă [*foi*, *croyance*]; religie / pietate; religie / cult; religie / teologie; religie / teiologie; religie / ontoteologie; sau încă religios / divin – muritor sau nemuritor; religios / sacru-teafăr-nevătămat-imun – *heilig*, *holy*). Însă, printre ele, înainte sau după ele, vom pune la încercare privilegiul aproape transcendental pe care credem că trebuie să-l acordăm distincţiei dintre, *pe de o parte*, experienţa credinţei (credere, credibilitate, încredere, crez, crezare acordată *bunei credinţe a celuilalt radical* în experienţa mărturiei) şi, *pe de altă parte*, experienţa sacralităţii, chiar a sfinţeniei, a neatinsului teafăr şi nevătămat (*heilig*, *holy*). Avem aici două surse sau două focare distincte. „Religia“ întruchipează *elipsa* amîndurora deopotrivă, pentru că ea cuprinde cele două focare, dar şi pentru că uneori le trece sub tăcere ireductibila dualitate, tocmai în chip tainic şi *reticent*.

În orice caz, istoria cuvîntului „religie“ ar trebui, în principiu, să interzică oricărui ne-creştin să numească „religie“ (pentru a se putea recunoaşte în ea) ceea ce „noi“ desemnăm, identificăm şi izolăm prin acest nume. De ce am făcut precizarea „ne-creştin“? Altfel spus, de ce conceptul de religie ar fi doar creştin? De ce, în orice caz, merită să fie pusă întrebarea şi de ce ipoteza merită să fie luată în serios? Benveniste aminteşte şi el faptul că nu există un termen indo-european „comun“ pentru ceea ce noi numim „religie“. Indo-europenii nu concepeau „ca o instituţie separată“ ceea ce Benveniste numeşte „această realitate omniprezentă care este religia“. Şi astăzi, pretutindeni unde nu este recunoscută o atare „instituţie separată“, cuvîntul „religie“ este inadecvat. Nu a existat aşadar

întotdeauna, nu există întotdeauna şi pretutindeni, nu va exista aşadar întotdeauna şi pretutindeni („la oameni" sau în altă parte) *ceva*, un lucru *unul şi identificabil*, identic cu sine, pe care, religioşi sau nereligioşi, cu toţii am conveni să-l numim „religie". Şi totuşi, ne spunem, TREBUIE TOTUŞI DAT UN RĂSPUNS. În interiorul rădăcinii latine, originea lui *religio* a fost tema unor contestaţii interminabile. Între două lecturi sau două lecţii, aşadar două proveniențe: pe de o parte, luînd textele lui Cicero ca punct de sprijin, *relegere*, filiaţie semantică şi formală adeverită, pare-se: a reculege pentru a reveni şi pentru a reîncepe, de unde şi *religio*, atenţia scrupuloasă, respectul, răbdarea, chiar pudoarea sau smerenia – şi, pe de altă parte, (Lactanţiu şi Tertulian) *religare*, etimologie „inventată de creştini", spune Benveniste[1], şi care pune religia în legătură tocmai

[1] *Ibid.*, p. 265 *sq.* Vocabularul indo-european nu dispune de nici un „termen comun" pentru „religie" şi stă „în natura însăşi a acestei noţiuni de a nu se preta la o denumire unică şi constantă". În mod corelativ, am avea ceva dificultăţi în a întîlni, ca atare, ceea ce, retrospectiv, am fi tentaţi să identifică sub acest nume, în speţă o realitate instituţională care să semene cu ceea ce numim „religie". Am avea ceva dificultăţi în orice caz în a găsi ceva de genul acesta sub forma unei entităţi sociale separabile. Mai mult, atunci cînd Benveniste propune să fie studiaţi doar *doi termeni*, grec şi latin, care, spune el, „pot trece drept «echivalente» pentru «religie»", trebuie să subliniem la rîndul nostru două trăsături semnificative, două paradoxuri, chiar două scandaluri logice:

1) Benveniste propune aşadar un sens asigurat al cuvîntului „religie", fiindcă se vede îndreptăţit să caute „echivalente". Or, mi se pare, el nu tematizează şi nu problematizează niciodată această pre-comprehensiune sau această presupoziţie. Nimic nu îngăduie nici măcar justificarea ipotezei potrivit căreia, în ochii lui, sensul „creştin" oferă aici referinţa călăuzitoare, fiindcă, o spune chiar el, „interpretarea prin *religare* (legătură, obligaţie), [...] inventată de creştini [este] istoric falsă".

2) Pe de altă parte, atunci cînd, după cuvîntul grec *thrēskeía* („cult şi smerenie, respectarea riturilor", şi mult mai tîrziu „religie"), Benveniste reţine – acesta este celălalt termen al perechii – cuvîntul *religio*, o face doar în calitatea sa de „echivalent" (ceea ce nu ar putea să însemne identic) pentru „religie". Ne găsim în faţa situaţiei paradoxale pe care o descrie foarte bine, la distanţă de o pagină, dubla şi derutanta modalitate în care Benveniste,

cu *legătura*, cu obligaţia, cu ligamentul, aşadar cu îndatorirea şi deci cu datoria etc., între oameni sau între om şi Dumnezeu. Într-un cu totul alt loc, pe o cu totul altă temă, e vorba tot despre o divizare a sursei şi a sensului (şi încă nu ne-am dezbărat de această dualizare). Această dezbatere asupra celor *două surse* etimologice, dar şi „religioase" ale cuvîntului *religio* este fără îndoială pasionantă (ea ţine de Patimile înseşi, de vreme ce una din cele două surse pare a fi creştină). Însă oricare i-ar fi interesul sau necesitatea, un asemenea diferend are pentru noi o importanţă limitată. În primul rînd, pentru că nimic nu se rezolvă la sursă, aşa cum sugeram.[1] Apoi, cele două etimologii concurente se lasă aduse la acelaşi lucru şi într-o anumită măsură la posibilitatea repetiţiei, care deopotrivă îl produce şi îl confirmă pe acelaşi. În ambele cazuri (*re-legere* sau *re-ligare*) este vorba despre o legătură insistentă care se leagă mai întîi de

---

deliberat sau nu, întrebuinţează cuvîntul „echivalent" – pe care îl vom sublinia aici aşadar:

a) „Vom reţine doar doi termeni [*thrēskeía* şi *religio*] care, unul în greacă şi celălalt în latină, pot fi consideraţi drept *echivalente* pentru «religie»" (p. 206). Iată aşadar două cuvinte care pot trece, în definitiv, drept *echivalente* ale unuia dintre ele! Despre care, la rîndul său, se spune pe pagina următoare, că nu are nici un echivalent în lume, sau cel puţin în „limbile occidentale", ceea ce l-ar face „infinit mai important în toate privinţele"!

b) „Ajungem acum la cel de-al doilea termen, infinit mai important în toate privinţele: acesta este latinul *religio*, care rămîne, în toate limbile occidentale, cuvîntul unic şi constant, cel pentru care nici un *echivalent* sau substitut nu s-a putut vreodată impune" (p. 267; sublinierea noastră, J.D.). Ceea ce Benveniste înţelege să identifice pentru acest cuvînt care, în definitiv, este un echivalent (printre altele, însă el însuşi fără echivalent!) pentru ceea ce nu poate fi desemnat decît prin el însuşi, adică printr-un echivalent fără echivalent, sînt un „sens propriu" (atestat de Cicero) şi nişte „întrebuinţări proprii şi constante" (p. 269, p. 272).

Să nu fie, în fond, cea mai puţin nepotrivită definiţie a religiei? În orice caz, ceea ce desemnează inconsecvenţa logică sau formală a lui Benveniste în acest punct e poate reflecţia cea mai fidelă, chiar simptomul cel mai teatral a ceea ce s-a petrecut de fapt în „istoria umanităţii", pe care noi o numim aici „mondialatinizarea" „religiei".

[1] A se vedea **33**, 1 şi 2, pp. 45-46.

ea însăşi. Este vorba despre o strîngere laolaltă, despre o re-strîngere laolaltă, despre o re-culegere. Despre o rezistenţă sau despre o reacţie la disjuncţie. La alteritatea ab-solută. „A reculege" este de altfel traducerea propusă de Benveniste[1], care o explicitează astfel: „a relua în vederea unei noi alegeri, a reveni asupra unui demers anterior", de unde sensul de „scrupul", dar şi cel de alegere, de lectură şi de elecţiune, de inteligenţă, selectivitatea implicînd întotdeauna o legătură cu colectivitatea şi cu reculegerea. În cele din urmă, ar trebui poate să încercăm să surprindem trecerea dintre aceste diferite semnificaţii (*re-legere*, *re-ligare*, *re-spondeo* în cazul cărora Benveniste analizează ceea ce el mai numeşte, de altfel, şi „relaţia" cu *spondeo*) în legătura cu sine, marcată de acest enigmatic „re-". Toate categoriile de care ne-am putea servi pentru a traduce sensul comun al acestui „re-" par a fi nepotrivite, mai întîi pentru că ele par să *re*-introducă ceea ce rămîne să definim ca fiind deja definit în definiţie. De exemplu, prefăcîndu-ne că am cunoaşte „sensul propriu", aşa cum spune Benveniste, al acestor cuvinte: repetiţie, reluare, reînceput, reflecţie, realegere, reculegere – pe scurt, religie, „scrupul", răspuns şi responsabilitate.

Orice poziţie am lua în această dezbatere, întreaga problematică modernă (geo-teologico-politică) a „reîntoarcerii elementului religios" revine tot la elipsa acestui dublu focar latin. Cine nu recunoaşte nici legitimitatea acestui dublu focar şi nici prevalenţa creştină care s-a impus la nivel mondial în interiorul amintitei latinităţi ar trebui să refuze premisele înseşi ale acestei dezbateri.[2] Şi în acelaşi timp ar trebui să încerce să *gîndească* o situaţie în care, cum a mai fost cazul, nu va mai

---

[1] É. Benveniste, *Le vocabulaire...*, *op. cit.*, p. 271.

[2] E ceea ce neîndoielnic ar fi făcut Heidegger, de vreme ce în ochii lui pretinsa „reîntoarcere a religiei" nu ar fi decît insistenţa unei determinaţii romane a „religiei". Acesta ar merge mînă-n mînă cu un drept şi cu un concept dominante de stat, ele însele inseparabile de „vîrsta maşinilor". (A se vedea *supra* **18**, nota 2, p. 22.)

exista poate, aşa cum nu a existat un „termen indo-european comun pentru «religie»“[1].

35. Or, TREBUIE TOTUŞI DAT UN RĂSPUNS. Şi încă fără a aştepta. Fără a aştepta prea mult. LA ÎNCEPUT, Maurizio Ferraris la *Lutétia*: „Trebuie, îmi spune, ne trebuie o temă pentru această întîlnire de la Capri.“ Îi răspund pe nerăsuflate, aproape fără să ezit, maşinal: „Religia“. De ce? De unde mi-a venit, şi chiar aşa, maşinal? O dată reţinută tema, discuţiile s-au înfiripat – între două plimbări în miez de noapte înspre Faraglione care se vede în depărtare, între Vezuviu şi Capri. (Jensen aminteşte de Faraglione, iar Gradiva va fi revenit poate, spectru de lumină, umbra fără umbră a ceasului amiezii, *das Mittagsgespenst*, mai frumoasă decît toate marile fantome ale insulei, mai „obişnuită“ decît ele, aşa cum spune chiar ea, „să fie moartă“, şi încă de vreme îndelungată). Ar trebui aşadar să justific *post festum* un răspuns la întrebarea: de ce am numit dintr-o dată, maşinal, „religia“? Iar această justificare ar fi astfel răspunsul de azi la întrebarea *privitoare la religie*. Privind religia din ziua de azi. Căci, de bună seamă, ar fi fost o nebunie, nu aş fi propus niciodată să se trateze despre religia *însăşi*, în general sau în esenţa sa, ci doar despre o întrebare neliniştită, de o grijă împărtăşită: „Ce se întîmplă în ziua de azi cu religia, cu ceea ce noi numim astfel? Despre ce este vorba? Despre ce este vorba şi de ce aceasta merge rău? Ce se ascunde sub acest vechi nume? Ce survine sau revine în lume, dintr-o dată, sub această denumire?“ Bineînţeles, această formă de întrebare nu poate fi separată de întrebarea fundamentală (asupra esenţei, asupra conceptului şi asupra istoriei religiei *înseşi* şi asupra a ceea ce se numeşte „religie“). Însă, după mine, abordarea ei ar fi trebuit să fie mai directă, globală, masivă şi imediată, spontană, fără apărare, aproape în stilul unui filosof obligat să trimită un scurt comunicat de presă. Răspunsul pe care i l-am dat aproape

[1] É. Benveniste, *Le vocabulaire…*, *op. cit.*, p. 265.

fără ezitare lui Ferraris îmi revenise probabil de foarte departe, răsunînd dintr-o cavernă de alchimist, în străfundul căreia fusese cristalizat cuvîntul. „Religie“, vocabulă dictată de nu se știe ce sau cine: poate de toată lumea, prin lectura jurnalului televizat, pe un canal internațional, de toată lumea așa cum credem că o vedem, de starea lumii, de tot ce este așa cum este (Dumnezeu, în definitiv sinonimul său, sau Istoria ca atare etc.). În ziua de azi din nou, în ziua de azi în sfîrșit, în ziua de azi altfel, marea întrebare pare a fi tot religia și ceea ce unii se grăbesc să numească „reîntoarcerea“ ei. Spunînd lucrurile în felul acesta și pentru a ne da impresia că știm despre ce vorbim, ar însemna să începem prin a nu mai înțelege nimic: ca și cum religia, problema religiei ar fi *ceea ce se întîmplă să revină*, ceea ce ar veni pe neașteptate să surprindă ceea ce credem că am cunoaște, omul, pămîntul, lumea, istoria, căzînd astfel în rubrica antropologiei, a istoriei sau o oricărei alte forme de știință umană sau de filosofie, chiar de „filosofie a religiei“. O primă eroare de evitat. E o eroare tipică și am putea da o mulțime de exemple. Dacă există o problemă a religiei, ea nu mai trebuie să fie o „întrebare-privitoare-la-religie“ și nici un răspuns la această întrebare. Vom vedea de ce și în ce fel problema religiei este mai întîi întrebarea asupra întrebării. Asupra originii și a marginilor întrebării – precum și ale răspunsului. Pierdem așadar din vedere „lucrul“ de îndată ce credem că îl luăm în stăpînire în cadrele unei discipline, ale unei cunoașteri sau ale unei filosofii. Or, în ciuda imposibilității sarcinii, ne este adresată o cerere: ar trebui ca acest discurs să fie ținut, făcut sau lăsat „să se țină“ în cîteva trăsături, într-un număr limitat de cuvinte. Economie de comandă editorială. Dar de ce au fost atunci zece porunci (din nou aceeași chestiune a numărului), înmulțite pe urmă cu atîtea și atîtea altele? Unde este aici justa elipsă pe care ni se prescrie să o exprimăm trecînd-o sub tăcere? Unde este reticența? Și dacă elipsa, dacă figura tăcută și faptul de a „tăcea“, care caracterizează reticența, ar fi tocmai

religia? Vom reveni mai tîrziu asupra acestui aspect. Ni se cere, în numele a mai multor editori *europeni*, să ne pronunțăm în cîteva pagini asupra religiei, iar acest fapt nu pare azi monstruos, acolo unde un tratat serios asupra religiei ar necesita edificarea de noi biblioteci ale Franței şi ale universului, chiar dacă, fără *a crede că gîndim* din nou ceva, ne-am mulțumi să amintim, să arhivăm, să clasăm, să luăm act de memorie de ceea ce *credem că ştim*.

Credință şi cunoaştere: între a crede că ştim şi a şti să credem, alternativa nu este un simplu joc. Să alegem aşadar, mi-am spus, o formă aproape aforistică aşa cum alegem o maşină, cea mai puțin rea maşină de tratat *despre religie* într-un anumit număr de pagini: douăzeci şi cinci sau ceva mai mult e ceea ce ni s-a oferit; şi, să spunem, în mod arbitrar, pentru a des-cifra sau pentru a anagramatiza numărul douăzeci şi cinci, cincizeci şi două de secvențe foarte inegale, tot atîtea *cripte* risipite într-un cîmp ne-identificat, totuşi un cîmp pe care îl abordăm deja, fie ca pe un deşert despre care nu se ştie dacă este sterp sau nu, fie ca pe un cîmp de ruine şi de mine şi de puțuri şi de cavouri şi de cenotafe şi de seminţe împrăştiate; însă un cîmp ne-identificat, nici măcar ca lume (istoria creştină a acestui cuvînt – „lume“ – ne avertizează; lumea nu este nici universul, nici cosmosul, nici pămîntul).

36. LA ÎNCEPUT, titlul va fi fost primul meu aforism. El contractează două titluri ale tradiției, încheie cu ele un contract. Ne angajăm să le deformăm, să le deplasăm dezvoltînd, dacă nu negativul sau inconştientul lor, atunci cel puțin logica a ceea ce ele ar putea lăsa să se spună despre religie fără ştirea voinței-lor-de-a-spune. La Capri, în deschiderea discuției, improvizînd, vorbisem despre lumina şi despre numele insulei (despre nevoia de a data, adică de a semna o întîlnire finită în spațiul şi timpul ei, începînd cu singularitatea unui loc, a unui loc latin: Capri nu este Delos, nici Patmos – nici Atena, nici

Ierusalim, nici Roma.) Insistasem asupra luminii, asupra raportului oricărei religii cu focul şi cu lumina. Există o lumină a revelaţiei şi o lumină a Luminilor. Lumina, *phôs*, revelaţie, orient şi origine a religiilor *noastre*, instantaneu fotografic. Întrebare, cerere: în vederea Luminilor de azi şi de mîine, în lumina altor Lumini (*Aufklärung*, *illuminismo*, *enlightenment*), CUM SĂ GÎNDIM RELIGIA *în ziua de azi* fără a ne rupe de tradiţia filosofică? În „modernitatea" noastră, amintita tradiţie este marcată într-un mod exemplar, ar trebui să arătăm de ce, în titluri funciar latine care denumesc religia. Mai întîi într-o carte a lui Kant, în epoca şi în spiritul acestei *Aufklärung*, dacă nu ale Luminilor: *Religia în limitele simplei raţiuni* (1793) a fost de asemenea o carte despre răul radical (ce se întîmplă astăzi cu raţiunea şi cu răul radical? şi dacă „reîntoarcerea religiosului" nu ar fi fără legătură cu reîntoarcerea – modernă sau, hai fie de data asta, postmodernă – cel puţin a anumitor fenomene ale răului radical? oare răul radical distruge sau instituie posibilitatea religiei?). Apoi – cartea lui Bergson, acest mare iudeocreştin, *Cele două surse ale moralei şi religiei* (1932), între cele două războaie mondiale şi în ajunul unor evenimente despre care ştim că nu ştim cum să le gîndim şi faţă de care nici o religie, nici o instituţie religioasă din lume nu a fost străină sau nu le-a supravieţuit *nevătămată*, *imună*, *teafără* *şi* *nevătămată*. Oare nu e vorba, în ambele cazuri – ca şi astăzi – de faptul de a gîndi religia, posibilitatea religiei şi, aşadar, posibilitatea reîntoarcerii sale interminabil ineluctabilă?

37. „SĂ GÎNDIM RELIGIA?" – spuneţi. Ca şi cum un asemenea proiect nu ar dizolva de la bun început întrebarea însăşi. Dacă socotim că religia este propriu-zis *de gîndit* şi chiar dacă a gîndi nu înseamnă nici a vedea, nici a cunoaşte, nici a concepe, atunci o respectăm dintru început, iar chestiunea este, pe termen mai lung sau mai scurt, judecată. Deja vorbind despre aceste note ca despre o maşină, am fost din nou cuprins de o

dorință de economie: dorință de a atrage, pentru a spune lucrurile pe scurt, celebra concluzie din *Cele două surse...* către un alt loc, un alt discurs, o altă miză argumentativă. Aceasta ar putea întotdeauna să fie, nu exclud acest fapt, o traducere deturnată, o formalizare puțin cam liberă. Ne aducem aminte de aceste ultime cuvinte: „[...] EFORTUL NECESAR CA SĂ SE ÎMPLINEASCĂ, CHIAR ŞI PE PLANETA NOASTRĂ REFRACTARĂ, FUNCȚIA ESENȚIALĂ A UNIVERSULUI, CARE ESTE O MAŞINĂ DE FĂCUT ZEI." Ce s-ar întîmpla dacă l-am pune pe Bergson să spună cu totul altceva decît ceea ce a crezut că vrea să spună cînd de fapt poate că, în secret, a lăsat să i se dicteze? Ce s-ar întîmpla dacă ar fi lăsat, oarecum împotriva lui, un loc sau un pasaj unui fel de *retractare* simptomatică, potrivit tocmai mişcării ezitării, a indeciziei şi a scrupulului, a revenirii înapoi (*retractare*, spune Cicero pentru a defini actul sau ființa *religiosus*) în care constă poate *dubla sursă* – dubla sorginte sau dubla rădăcină – a acestei *religio*? Poate că am da atunci o formă de două ori *mecanică* acestei ipoteze. „Mecanică" ar fi aici de înțeles într-un sens oarecum „mistic". Mistic sau secret pentru că derutant şi contradictoriu, deopotrivă inaccesibil, dezrădăcinant şi familiar, *unheimlich*, *uncanny*, tocmai în măsura în care această maşinalitate, această automatizare ineluctabilă produce şi re-produce ceea ce *în acelaşi timp smulge din şi ataşează* de familie (*heimisch*, *homely*), de familiar, de domestic, de propriu, de *oikos*-ul ecologicului şi economicului, de *ethos*, de locul de adăstare. Această automaticitate aproape spontană, nereflectată precum un reflex, repetă iar şi iar dubla mişcare de abstragere şi de atragere care *în acelaşi timp smulge din şi ataşează* de țară, de idiom, de literal sau de tot ceea ce astăzi e adunat în mod confuz în termenul de „identitar": în două cuvinte ceea ce deopotrivă ex-propriază şi re-apropriază, dez-rădăcinează şi re-înrădăcinează, *ex-apropriază* potrivit unei logici pe care ar trebui să o formalizăm mai tîrziu, logica auto-indemnizării auto-imune.

Înainte de a vorbi atît de nonşalant de „reîntoarcerea elementului religios“ trebuie într-adevăr explicate două lucruri într-unul. De fiecare dată e vorba de maşină, de tele-maşină:

1) Amintita „reîntoarcere a elementului religios“, în speţă dezlănţuirea unui fenomen complex şi supradeterminat, nu este o simplă *reîntoarcere*, căci mondialitatea şi figurile sale (teletehno-media-ştiinţifice, capitaliste şi politico-economice) rămîn originale şi fără precedent. Şi nu este o reîntoarcere *simplă a elementului religios*, căci ea comportă, fiind una din cele două tendinţe ale sale, o distrugere radicală a elementului religios (*stricto sensu*, elementul roman şi etatic, precum şi tot ceea ce incarnează politicul sau dreptul european cu care în definitiv intră în război toate „fundamentalismele“ sau „integrismele“ ne-creştine, bineînţeles, dar şi unele forme ortodoxe, protestante sau chiar catolice). Ar mai trebui să spunem că, în faţa lor, o altă afirmare autodistrugătoare, aş îndrăzni să spun autoimună, a religiei ar putea fi activă în toate proiectele „pacifiste“ şi ecumenice, „catolice“ sau nu, care cheamă la fraternizarea universală, la împăcarea „oamenilor-fii ai aceluiaşi Dumnezeu“ şi mai ales atunci cînd aceşti fraţi aparţin tradiţiei monoteiste a religiilor avraamice. Va fi întotdeauna dificil de sustras această mişcare de pace unui *dublu orizont* (fiindcă unul îl ascunde sau îl divizează pe celălalt):

a) Orizontul *kenotic* al morţii lui Dumnezeu şi al reimanentizării antropologice (drepturile omului şi ale vieţii umane înaintea oricărei datorii faţă de adevărul absolut şi transcendent al angajamentului faţă de ordinea divină: un Avraam care ar refuza de acum înainte să-şi mai jertfească fiul şi care nici măcar nu s-ar mai gîndi la ceea ce a fost dintotdeauna o nebunie). Cînd îi auzim pe reprezentanţii oficiali ai ierarhiei religioase, începînd cu reprezentantul cel mai mediatic şi cel mai latino-mondial şi cederomizat care există – Papa –, vorbind despre o asemenea reconciliere ecumenică, auzim de asemenea (nu numai, de bună seamă, dar auzim şi acest lucru) vestirea

sau amintirea unei „morți a lui Dumnezeu". Uneori chiar avem impresia că Papa nu vorbește decît despre acest lucru – care vorbește prin gura lui. Și de faptul că o altă moarte a lui Dumnezeu vine să bîntuie Patimile care îl însuflețesc. Unde este însă diferența? – veți spune. Într-adevăr.

b) Această declarație de pace, continuînd războiul prin alte mijloace, poate de asemenea disimula un gest *pacificator*, în sensul cel mai europeano-colonial cu putință. În măsura în care vine de la Roma, așa cum adesea e cazul, el încearcă, mai întîi și mai întîi în Europa, să impună în mod insidios un discurs, o cultură, o politică și un drept, să le impună tuturor religiilor monoteiste, inclusiv religiilor creștine ne-catolice. Dincolo de frontierele Europei, se pune problema impunerii unei *mondialatinizări* în numele păcii, prin aceleași scheme și prin aceeași cultură juridico-teologico-politică. Mondialatinizarea devine de acum înainte europeano-anglo-*americană* în idiomul său, așa cum spuneam. Sarcina pare cu atît mai urgentă și mai problematică (incalculabil calcul al religiei pentru timpul nostru), cu cît disproporția demografică nu va înceta de acum înainte să amenințe hegemonia externă, ceea ce nu-i lasă alte stratageme decît internalizarea. Cîmpul acestui război sau al acestei pacificări este de acum fără limite: toate religiile, centrele lor de autoritate, culturile religioase, statele, națiunile sau etniile pe care le reprezintă au desigur un acces inegal, însă adesea imediat și potențial nelimitat la aceeași piață mondială. Ei sînt deopotrivă producători, actori și consumatori curtați pe această piață mondială, cînd exploatatori, cînd victime. Acesta este accesul la rețelele mondiale (transnaționale sau trans-statale) de telecomunicare și de tele-tehnoștiință. Prin urmare, religi*a* însoțește și chiar precedă rațiunea critică și tele-tehnoștiințifică și veghează asupra ei precum umbra sa. Religia este veghea ei, umbra luminii înseși, chezășia credinței, exigența de credibilitate, experiența fiduciară presupuse de orice producere de cunoaștere împărtășită, performativitatea testimonială angajată în orice

performanţă tehnoştiinţifică precum şi în întreaga economie capitalistă de care este indisociabilă.

2) Tocmai mişcarea aceasta, în care religia şi raţiunea teletehnoştiinţifică în aspectul său cel mai critic sînt indisociabile, reacţionează inevitabil *faţă de ea însăşi*. Îşi secretă propriul antidot, dar şi propria sa putere de auto-imunitate. Ne aflăm aici într-un spaţiu în care orice auto-protejare a ceea ce este nevătămat, sfînt, teafăr, sacru (*heilig*, *holy*) trebuie să se protejeze de propria sa protecţie, de propria sa poliţie, de propria sa putere de respingere, pe scurt de propriul său, adică de propria sa imunitate. Tocmai această înspăimîntătoare, dar fatală logică a *auto-imunităţii a ceea ce e nevătămat*[1] va asocia întotdeauna Ştiinţa şi Religia.

Pe de o parte, „luminile“ criticii şi ale raţiunii tele-tehnoştiinţifice nu pot decît să presupună credibilitatea. Ele trebuie să pună în practică o „credinţă“ ireductibilă, aceea a unei „le-

---

[1] „Imun“-ul (*immunis*) este eliberat de sarcini, de servicu, de impozite, de obligații (*munus*, rădăcină a comunului din comunitate). Această gratuitate sau această scutire au fost mai apoi transportate în domeniile dreptului constituțional sau internațional (imunitate parlamentară sau diplomatică); însă ea aparține în egală măsură şi istoriei Bisericii Creştine şi dreptului canonic; imunitatea templelor însemna de asemenea inviolabilitatea refugiului pe care unii îl puteau găsi aici (Voltaire se arăta indignat de această „imunitate a templelor“ ca de un „exemplu revoltător“ de „dispreț față de legi“ şi de „ambiție bisericească“); Urban VIII crease o Congregație a Imunității Bisericeşti: împotriva impozitelor şi a serviciului militar, împotriva justiției comune (privilegiu numit *for*) şi împotriva percheziției polițieneşti etc. Lexicul imunității şi-a impus autoritatea cu precădere în domeniul biologiei. Reacția imunitară protejează *indemn*-itatea corpului propriu producînd anticorpi contra antigenelor străine. Cît despre procesul de auto-imunizare, care ne interesează în mod cu totul special aici, el constă, pentru un organism viu, după cum ştim, în a se proteja împotriva autoprotejării distrugînd propriile sale mijloace de apărare imunitare. Cum fenomenul acestor anticorpi se întinde pe o vastă zonă a patologiei şi, cum se face din ce în ce mai mult recurs la unele virtuți *pozitive* ale imuno-depresorilor meniți să limiteze mecanismele de respingere şi să faciliteze tolerarea unor anumite grefe de organe, ne întemeiem pe această extindere şi vom vorbi despre un fel de logică generală a autoimunizării. Ea ni se pare indispensabilă pentru gîndirea raporturilor actuale dintre credință şi cunoaştere, religie şi ştiință, precum duplicitatea surselor în general.

gături sociale“ sau a unei „credințe jurate“, a unei mărturii („Îți promit adevărul dincolo de orice dovadă și de orice demonstrație teoretică, crede-mă etc.“), adică a unui performativ de promisiune activ pînă și în minciună sau în încălcarea jurămîntului și fără de care nici o adresare către celălalt nu ar fi cu putință. Fără experiența performativă a acestui act elementar de credință nu ar exista nici o „legătură socială“, nici o adresare către celălalt și în general nici o performativitate: nici convenție, nici instituție, nici Constituție, nici stat suveran, nici lege și mai ales nici această performativitate structurală a performanței productive care leagă de la bun început cunoașterea comunității științifice de practică și știința de tehnică. Dacă aici spunem în mod regulat tehnoștiință, nu e pentru a ceda unui stereotip contemporan, ci pentru a aminti că acum știm, mai clar ca niciodată, că actul științific este în întregime o intervenție practică și o performativitate tehnică în chiar energia esenței sale. Și astfel, actul științific acționează asupra legăturii, pune în practică distanțe și viteze. El delocalizează, îndepărtează și apropie, actualizează sau virtualizează, accelerează sau încetinește. Or, pretutindeni unde se dezvoltă această critică tele-tehnoștiințifică, ea pune în practică și confirmă creditul fiduciar al acestei credințe elementare care are cel puțin o esență sau o vocație religioasă (condiția elementară, mediul elementului religios dacă nu cumva chiar religia însăși). Spunem fiduciar, vorbim despre credit sau despre credibilitate pentru a sublinia faptul că acest act de credință elementară susține în același timp raționalitatea esențial economică și capitalistă a elementului tele-tehnoștiințific. Nici un calcul, nici o asigurare nu vor putea să reducă ultima consecință a acestui fapt, adică semnătura testimonială (a cărei teorie nu este neapărat o teorie a subiectului, a persoanei sau a sinelui, conștient sau inconștient). A lua act de acest lucru înseamnă a ne oferi mijlocul de a înțelege faptul că, în principiu, în ziua de azi, în sus-numita „reîntoarcere a elementului religios“ nu există o incompa-

tibilitate între, pe de o parte „fundamentalisme“, „integrisme“ sau „politica“ lor şi, pe de altă parte, raţionalitatea, adică fiduciaritatea tele-tehno-capitalisto-ştiinţifică, în toate dimensiunile sale mediatice şi mondializante. Această raţionalitate a amintitelor „fundamentalisme“ poate fi şi hiper-critică[1] fără măcar a da înapoi din faţa a ceea ce poate semăna cu o radicalizare deconstructivă a gestului critic. Cît despre fenomenele de ignoranţă, de iraţionalitate sau de „obscurantism“ care sînt atît de des relevate sau denunţate, cu atîta uşurinţă şi pe bună dreptate, din aceste „fundamentalisme“ sau din aceste „integrisme“, ele sînt adesea nişte reziduuri, efecte de suprafaţă, scorii reactive ale reactivităţii imunitare, indemnizante sau auto-imunitare. Ele maschează o structură profundă sau (şi în acelaşi timp) o teamă de sine, o reacţie tocmai împotriva a ceea ce e în legătură cu ele: dislocarea, exproprierea, delocalizarea, dezrădăcinarea, dezidiomatizarea şi deposedarea (în toate dimensiunile sale, mai ales sexuală – *falică*) pe care maşina teletehnoştiinţifică nu întîrzie să le producă. Reactivitatea resentimentului opune această mişcare ei înseşi şi astfel o dizolvă. Ea se *indemnizează* astfel printr-o mişcare care e în acelaşi timp imunitară şi auto-imună. Reacţia la maşină este la fel de automată (şi deci maşinală) ca şi viaţa însăşi. O atare sciziune internă, care deschide distanţa, este în egală măsură „propriul“ religiei, ceea ce apropriază religia întru „propriu“ (în măsura în care propriul este şi *nevătămatul*: *heilig*, sfînt, sacru, teafăr,

---

[1] Stau mărturie anumite fenomene, cel puţin, ale „fundamentalismului“ sau ale „integrismului“, îndeosebi în „islamism“, care astăzi reprezintă exemplul cel mai puternic la scara demografiei mondiale. Cele mai evidente caracteristici sînt prea cunoscute ca să mai insistăm asupra lor (fanatism, obscurantism, violenţă criminală, terorism, oprimarea femeilor etc.). Se uită însă adesea faptul că, în special în legătura sa cu lumea arabă, şi prin toate formele de brutală reactivitate imunitară şi indemnizatoare împotriva unei modernităţi tehno-economice la care îl împiedică să se adapteze o lungă istorie, acest „islamism“ dezvoltă în egală măsură o critică radicală a legăturii dintre democraţia *actuală, în limitele sale, în conceptul său şi în puterea sa efectivă*, şi piaţa şi raţiunea tele-tehnoştiinţifică dominantă pe această piaţă.

imun etc.), ceea ce apropriază indemnizarea religioasă în toate formele de proprietate, de la idiomul lingvistic în „litera“ sa pînă la țărînă și sînge, familie și națiune. Numai această reactivitate internă și imediată, în același timp imunitară și autoimună, poate da seama de ceea ce vom numi tăvălugul religios în fenomenul său dublu și contradictoriu. Cuvîntul *tăvălug* ni se impune pentru a sugera această întețire a unui talaz care își apropriază tocmai lucrul căruia pare să i se opună înfășurîndu-se în el – și în același timp se lasă purtat, uneori în teroare și terorism, tocmai împotriva a ceea ce îl protejează, împotriva propriilor „anticorpi“. Aliindu-se astfel cu dușmanul, ospitalier cu antigenele, implicîndu-l pe celălalt în sine, tăvălugul crește și se *umflă* cu puterea adversă. Nu știm de pe țărmul cărei insule se ivește tăvălugul pe care credem că îl vedem venind, fără urmă de îndoială, în umflarea sa permanentă, spontană, irezistibil automatică. Însă credem că îl vedem în absența unui orizont. Nu mai sîntem siguri dacă vedem și dacă există încă un viitor acolo unde îl vedem venind. Viitorul nu tolerează nici previziunea și nici providența. Așadar, „noi“ sîntem luați pe sus de acest tăvălug, prinși mai degrabă și surprinși de el – și tocmai în el am vrea să *gîndim* – dacă ne mai putem folosi de acest cuvînt – religia.

Religia de azi se aliază așadar cu tehno-știința, la care reacționează din toate puterile. Ea *este, pe de o parte*, mondialatinizare; produce, se unește cu, exploatează capitalul și cunoașterea tele-mediatizării: nici vizitele și nici spectacularizarea mondială a Papei, nici dimensiunile interstatale ale „afacerii Rushdie“, nici terorismul planetar nu ar fi cu putință, în acest ritm – și am putea înmulți la infinit indiciile.

Însă, *pe de altă parte*, religia reacționează imediat, *simultan*, declară război lucrului care nu îi conferă această nouă putere decît în măsura în care o alungă din toate locurile sale proprii, *în realitate chiar din locul însuși*, din *faptul-de-a-avea-loc* care revine adevărului său. Duce un război teribil împotriva

a ceea ce nu o protejează decît în măsura în care o ameninţă, potrivit acestei duble structuri contradictorii: imunitară şi auto-imunitară. Or, între aceste două mişcări sau aceste două surse, dintre care una are forma maşinii (mecanizare, automatizare, maşinaţie sau *mekhanè*), iar cealaltă forma spontaneităţii vii, a proprietăţii *nevătămate* a vieţii, adică forma unei alte (pretinse) autodeterminări, raportul este ineluctabil, aşadar automat şi maşinal. Însă auto-imunitarul bîntuie comunitatea şi sistemul său de supravieţuire imunitară ca hiperbolă a propriei sale posibilităţi. Nu există nimic *comun*, imun, teafăr şi nevătămat, *heilig* şi *holy*, nimic nevătămat în cel mai autonom prezent viu fără un risc de auto-imunitate. Ca întotdeauna, riscul îşi asumă de două ori acelaşi risc finit. De două ori mai degrabă decît o singură dată: riscul unei ameninţări şi al unei şanse. În două cuvinte, trebuie să-şi asume, am putea spune, chezăşia, *posibilitatea* acestui RĂU RADICAL fără de care nu ne-am descurca.

...şi rodii

(O dată formulate aceste premise sau definiţii generale, dat fiind că locul acordat devine din ce în ce mai strîmt, să lansăm cele cincisprezece propoziţii finale într-o formă şi mai răsfirată, diseminată, aforistică, discontinuă, juxtapozitivă, dogmatică, indicativă sau virtuală, economică; mai telegrafică, pe scurt, ca niciodată.)

38. Despre un discurs viitor – asupra viitorului şi asupra repetiţiei. Axiomă: nu există nici un viitor fără moştenire şi fără posibilitatea de *repetare*. Nu există nici un viitor fără o anumită *iterabilitate*, cel puţin sub forma unei alianţe cu sine şi a *confirmării* unui *da* originar. Nu există nici un viitor fără o anumită memorie şi fără o anumită făgăduinţă mesianică, a

unei mesianicități mai vechi decît orice religie, mai originare decît orice mesianism. Nu există discurs sau adresare către celălalt fără posibilitatea unei făgăduințe elementare. Jurămîntul strîmb şi promisiunea încălcată reclamă *aceeaşi* posibilitate. Nu există făgăduință, aşadar, fără promisiunea unei confirmări a lui *da*. Acest *da* va fi implicat şi va implica întotdeauna credibilitatea sau fidelitatea unei credințe. Nu există credință, aşadar, şi nici viitor fără ceva tehnic, maşinic şi automatic pe care-l presupune iterabilitatea. În acest sens, tehnica este posibilitatea, am putea spune chiar şansa, credinței. Iar această şansă trebuie să includă în ea cel mai mare risc, amenințarea însăşi a RĂULUI RADICAL. Altfel, ea n-ar fi şansa credinței, ci a programului şi a dovezii, a previziunii sau a providenței, a cunoaşterii pure şi a priceperii pure, adică a anulării viitorului. În loc să gîndim în opoziție, aşa cum se întîmplă aproape întotdeauna, ar trebui aşadar să le gîndim *împreună*, ca o *singură şi aceeaşi posibilitate*, maşinicul şi credința – dar şi maşinicul şi toate valorile angajate în sacro-sanctitate (*heilig*, *holy*, teafăr şi nevătămat, neatins, imun, liber, viu, fecund, fertil, puternic şi mai ales, aşa cum vom vedea, „umflat"), mai precis în sacro-sanctitatea efectului FALIC.

39. Să nu fie cumva această dublă valoare ceea ce, de exemplu, înseamnă în diferența sa un falus sau, mai degrabă, FALICUL, *efectul de falus*, care nu este neapărat propriul omului? Nu cumva acesta este fenomenul, *phainesthai*, lumina *falusului*? Tot astfel, nu cumva aceasta este *phantasma* sa, în greacă fantoma, spectrul, dublul sau fetişul său, din pricina legii de repetabilitate sau de duplicare care-l poate *detaşa* de pura şi propria sa prezență? Nu este oare *automaticitatea colosală* a erecției (un maxim de viață de păstrat nevătămat, indemnizat, imun, teafăr şi nevătămat, sacrosanct) tot ceea ce, în viața pe care o reprezintă, este mai mecanic şi mai separabil? Oare nu este falicul – spre deosebire de penis şi o dată detaşat de corpul

propriu – această marionetă înălţată, exhibată, fetişizată şi plimbată în procesiuni? Oare nu aici rezidă, în această virtualitate de virtualitate, putinţa sau potenţa unei logici destul de puternice pentru a da seama (*logos didonai*) – socotind şi calculînd cu incalculabilul – de tot ceea ce aliază maşina teletehnoştiinţifică, acest duşman al vieţii aflat în slujba vieţii, cu însăşi resursa religiosului, în speţă credinţa din ceea ce e mai mult viu decît mort şi, automat, *supra-vieţuitor*, reînviat în *phantasma* sa spectrală, sfîntul, teafărul şi nevătămatul, neatinsul, imunul, sacrul, într-un cuvînt, tot ceea ce îl traduce pe *heilig*? Încă o dată, matrice a unui cult sau a unei culturi ale fetişului generalizat, ale unui fetişism fără margini, ale unei adoraţii fetişizante a Lucrului însuşi. Fără a fi arbitrari, am putea citi, alege, lega în genealogia semantică a ceea ce este nevătămat – „sfînt, sacru, teafăr şi nevătămat, *heilig*, *holy*“ – tot ceea ce înseamnă forţă, forţă de VIAŢĂ, feritiliate, creştere, mărire, *umflare* mai ales, în spontaneitatea erecţiei sau a sarcinii.[1]

---

[1] Să schiţăm aici premisele unui demers viitor. Să ne inspirăm, mai întîi şi din nou, din capitolul atît de bogat pe care *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (*op. cit.*) îl consacră Sacrului şi Sfîntului după ce vom fi amintit cum se cuvine cîteva „dificultăţi metodologice“. E adevărat că aceste „dificultăţi“ ne par şi mai grave şi mai principiale decît lui Benveniste – chiar dacă el consimte să recunoască riscurile de „a vedea cum, puţin cîte puţin, obiectul studiului se destramă“ (p. 179). Întreţinînd astfel cultul „sensului prim“ (religia însăşi şi „sacrul“), Benveniste identifică într-adevăr, în toată complexitatea reţelei de idiomuri, de filiaţii şi etimologii studiate, tema recurentă şi insistentă a „fertilităţii“, a „vigurosului“, a „puternicului“, îndeosebi în figura sau în schema imaginală a *umflării*.

Să ni se îngăduie să dăm un lung citat şi să trimitem cititorul la întregul articol: „Adjectivul *sūra* nu înseamnă doar „viguros“; el este de asemenea un calificativ al mai multor zei, al cîtorva eroi dintre care Zarathuštra, şi al unor noţiuni precum „aurora“. Aici intervine comparaţia cu formele înrudite ale aceleiaşi rădăcini, care ne oferă sensul prim. Verbul vedic *śū- śvā-* înseamnă „a se umfla, a creşte“, implicînd „forţă“ şi „prosperitate“; de aici *śūra-*, „viguros, viteaz“. Acelaşi raport noţional reuneşte în greacă prezentul *kueîn*, „a fi însărcinată, a purta în sîn“, substantivul *kûma*, „umflare (a valurilor), talaz“, pe de o parte, şi, pe de altă parte, *kûros*, „forţă, suveranitate“, *kúrios*, „suveran“. Această apropiere pune în lumină identitatea iniţială a sensului lui „a

Pe scurt, nu e suficient să amintim aici toate cultele falice şi fenomenele lor bine cunoscute din inima atîtor şi atîtor religii. Cele trei „mari monoteisme“ au înscris legămintele sau făgăduințele întemeietoare în această *experiență a ceea ce e nevătămat* care este întotdeauna o circumcizie, „exterioară sau interioară“, literală sau, aşa cum s-a spus înaintea Sfîntului Pavel, chiar în iudaism, „circumcizia inimii“. Şi poate că aici ar fi locul să ne întrebăm de ce, în cea mai ucigătoare dezlănțuire a unei vio-

---

umfla“ şi o evoluție specifică în fiecare din cele trei limbi. [...] Atît în indo-europeană cît şi în greacă, sensul evoluează de la „umflare“ la „forță“ sau „prosperitate“ [...] Între gr. *kuéō*, „a fi însărcinată“ şi *kúrios*, „suveran“, între av. *Sūra*, „viguros“ şi *spenta*, relațiile sînt astfel restaurate şi, puțin cît puțin, precizează originea singulară a noțiunii de „sacru“. [...] Caracterul sfînt şi sacru se defineşte astfel într-o noțiune de forță exuberantă şi fertilă, capabilă să aducă la viață, să facă să se ivească producțiile naturii“ (pp. 183-184).

Am putea de asemenea înscrie cu privire la cele „două surse“ faptul remarcabil, subliniat de Benveniste, că, „aproape pretutindeni“, „noțiunii de «sacru»“ îi corespunde „nu numai un singur termen ci doi termeni distincți“. Benveniste îi analizează, îndeosebi în germanică (goticul *weihs*, „consacrat“, şi runicul *hailag*, germ. *Heilig*), în latină *sacer* şi *sanctus*, în greacă *hágios* şi *hierós*. La originea germanului *heilig*, adjectivul gotic *hails* traduce ideea de „salvare, sănătate, integritate fizică“, traducere a grecului *hygies*, *hygiainon*, „în stare (sănătate) bună“. Formele verbale corespunzătoare înseamnă „a însănătoşi sau a se însănătoşi, a vindeca“. (Aici am putea situa – Benveniste nu o face – necesitatea oricărei religii sau oricărei sacralizări de a fi în egală măsură vindecare – *heilen*, *healing* –, sănătate, salvare sau promisiune de cură – *cura*, *Sorge*, orizont de mîntuire, de restaurare a ceea ce e nevătămat, de *indemnizare*.) Tot astfel, şi pentru englezescul *holy*, învecinat cu *whole* („întreg, intact“, aşadar „teafăr, salvat, nevătămat în integritatea sa, imun“). Goticul *hails*, „în bună sănătate, care se bucură de integritatea sa fizică“, comportă de asemenea urarea, la fel ca grecul *khaîre*, „salut!“. Benveniste subliniază aici „valoarea religioasă“: „Cel care deține „salvarea“, altfel spus cine îşi menține intactă calitatea corporală, este de asemenea capabil să confere „salutul“. „A fi intact“ este şansa urată, prevestirea aşteptată. E firesc că s-a putut vedea în această „integritate“ perfectă o grație divină, o semnificație sacră. Divinitatea posedă prin natură acest dar care este integritate, salvare, şansă, şi poate să-l împartă oamenilor [...] De-a lungul istoriei s-a produs o înlocuire a termenului primitiv got. *Weihs* prin *hails*, *hailigs*“ (pp. 185-187).

lenţe indisolubil etnico-religioase, pretutindeni, femeile sînt victime privilegiate (dacă putem spune astfel, nu doar ale atîtor crime, ci ale unor violuri sau mutilări care le precedă sau le însoţesc).

40. Nu cumva religia vieţii este o tautologie? Imperativ absolut, lege sfîntă, lege a salvării: a salva viul ca neatins, nevătămat, teafăr (*heilig*), care are drept la respectul absolut, la reţinere, la pudoare. De unde necesitatea unei sarcini imense: reconstituirea lanţului de motive analoage în atitudinea sau intenţionalitatea sacro-sanctificatoare, în raportul cu ceea ce este, trebuie să rămînă sau trebuie să o lăsăm să fie ceea ce este (*heilig*, viu, puternic şi fertil, erectil şi fecund: teafăr, integru, nevătămat, imun, sacru, sfînt etc.). Salvare şi sănătate. O asemenea atitudine intenţională poartă mai multe nume din aceeaşi familie: respect, pudoare, reţinere, inhibiţie, *Achtung* (Kant), *Scheu*, *Verhaltenheit*, *Gelassenheit* (Heidegger), *oprirea* în general.[1] Temele şi cauzele nu sînt aceleaşi (legea,

---

[1] În altă parte, într-un seminar, încerc o reflecţie mai susţinută asupra acestei valori de *oprire* (*halte*) şi asupra lexicului pe care ea îl ordonează, îndeosebi în jurul lui *halten*, la Heidegger. Alături de *Aufenthalt* (adăstare, *ethos*, adesea în preajma a ceea ce este *heilig*). *Verhaltenheit* (pudoarea sau respectul, scrupulul, rezervarea sau discreţia tăcută care se suspendă în *reţinere*) nu ar fi decît un exemplu, major, e adevărat, pentru ceea ce contează aici pentru noi şi datorită rolului pe care îl joacă acest concept în *Beiträge zur Philosophie*, cu privire la „ultimul zeu", „celălalt zeu", zeul care vine sau zeul care trece. Trimit aici, îndeosebi cu privire la această ultimă temă, la studiul recent al lui Jean-François Courtine, „Les traces et le passage du Dieu dans les *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger", in *Archivio di filosofia*, 1994, nr. 1-3. Atunci cînd aminteşte de insistenţa lui Heidegger asupra nihilismului modern ca „dezrădăcinare" (*Entwürzelung*), „desacralizare" sau „dedivinizare" (*Entgötterung*), „dezvrăjire" (*Entzauberung*), Courtine o asociază tocmai cu ceea ce se spune despre (şi întotdeauna implicit împotriva lui) *Gestell* şi despre orice „manipulare tehnico-instrumentală a fiinţării" (*Machenschaft*), la care adaugă chiar şi „o critică a ideii de creaţie îndreptată în principal împotriva creştinismului" (p. 528). Ceea ce ni se pare că merge în sensul ipotezei pe care o propuneam mai sus: Heidegger îndeamnă la suspiciune deopotrivă faţă de „religie" (mai ales creştino-romană), faţă de credinţă [*croyance*] şi faţă de ceea ce, în tehnică, ameninţă ceea ce este teafăr, nevătă-

sacralitatea, sfințenia, zeul care va veni etc.), însă mişcările care se raportează şi se *suspendă, de fapt se întrerup*, par foarte asemănătoare. Toate acestea fac sau marchează o *oprire*. Poate că toate acestea constituie un fel de universal, nu „Religia“, ci o structură universală a religiozității. Căci, dacă nu sînt propriu-zis religioase, ele deschid întotdeauna posibilitatea religiosului fără a o mai putea vreodată limita sau opri. O posibilitate din nou divizată. Pe de o parte este, desigur, abținerea respectuoasă sau inhibată în fața a ceea ce rămîne misterul sacral, şi trebuie să rămînă neatins sau inaccesibil, precum imunitatea mistică a unui secret. Însă, mețінîndu-se astfel în retragere, aceeaşi oprire deschide în egală măsură un acces fără mediere şi fără reprezentare, aşadar nu fără o anume violență intuitivă, spre ceea ce rămîne nevătămat. Avem aici o altă dimensiune a misticului. Un asemenea universal permite sau promite poate traducerea universală a termenului *religio*, în speță: scrupul, respect, oprire, *Verhaltenheit*, pudoare, *Scheu*, *shame*, discreție, *Gelassenheit* etc., oprire în fața a ceea ce trebuie sau ar trebui să rămînă teafăr şi nevătămat, neatins, în fața a ceea ce trebuie să lăsăm să fie ceea ce trebuie să fie, uneori cu prețul unui sacrificiu de sine şi în rugăciune: celălalt. S-ar putea ca un asemenea universal, o asemenea universalitate „existențială“ să fi oferit mondialatinizării acestei *religio* cel puțin medierea unei *scheme*. În orice caz, i-a oferit posibilitatea.

Ar trebui atunci să dăm seama, în aceeaşi mişcare, şi de o dublă postulare aparentă: *pe de o parte*, respectul absolut față

mat sau imun, sacrosanct (*heilig*). Acesta este interesul „poziției“ sale, despre care am putea spune, simplificînd foarte mult, că tinde să se desprindă în acelaşi timp, ca de *acelaşi*, de religie şi de tehnică, sau, mai degrabă, de ceea ce poartă aici numele de *Gestell* şi de *Machenschaft*. *Acelaşi*, da, încercăm să spunem şi noi aici, cu modestie şi în felul nostru. Însă nu e sigur că, o dată recunoscută sau gîndită, această *aceeaşi posibilitate* solicită doar un „răspuns“ heideggerian, şi nici că acesta este exterior sau străin de această *aceeaşi posibilitate*, sau de această logică a nevătămatului sau a indemnizării auto-imune pe care încercăm să o abordăm aici. Vom reveni mai jos şi în alte locuri.

de VIAŢĂ, acel „să nu ucizi" (cel puţin nu pe aproapele tău, dacă nu chiar viul în general), interzicerea „integristă" a avortului, a inseminării artificiale, a intervenţiei performative în potenţialul genetic, chiar şi în scopuri de terapie genetică etc. *şi, pe de altă parte,* (fără a vorbi măcar despre războaiele religioase, de terorismul şi de măcelurile lor) vocaţia sacrificială, la rîndu-i universală. Acesta a fost odinioară, ici şi colo, SACRIFICIUL uman, inclusiv în „marile monoteisme". Acesta este sacrificiul viului, în continuare şi mai mult ca oricînd la scara creşterii şi a abatajului de masă, a industriei pescuitului sau a vînătorii, a experimentării animale. În treacăt fie spus, anumiţi ecologişti şi anumiţi vegetarieni – cel puţin în măsura în care se mai cred încă puri (nevătămaţi) de orice carnivoracitate, fie şi simbolică[1] – par a fi singurii „religioşi" ai acestor vremuri care respectă una din aceste două surse pure ale religiei şi care poartă într-adevăr responsabilitatea a ceea ce ar putea prea bine să fie viitorul unei religii. Care este *mecanica* acestei duble postulări (respect faţă de viaţă şi sacrificialitate)? O numim mecanică, fiindcă reproduce, cu regularitatea unei tehnici, instanţa a ceea ce nu este viu sau, dacă preferaţi, instanţa a ceea ce este mort în ceea ce este viu. E în egală măsură automatul potrivit efectului falic despre care vorbeam mai sus. Era de asemenea marioneta, maşina moartă şi mai mult decît vie, fantasma spectrală a ceea ce este mort ca principiu de viaţă şi de supra-vieţuire. Acest principiu mecanic este în aparenţă foarte simplu: viaţa nu are *absolut* nici o valoare decît cu condiţia de a valora *mai mult* decît viaţa. Şi, prin urmare, cu condiţia de a purta doliul vieţii, de a deveni ceea ce este în travaliul doliului infinit, în indemnizarea unei spectralităţi fără margini. Ea nu este sacră, sfîntă, infinit respectabilă decît în numele a ceea ce în ea merită mai mult

[1] Altfel spus, de ceea ce în culturile occidentale rămîne sacrificial, pînă şi în punerea în practică industrială, sacrificială şi „carno-falogocentrică". Asupra acestui ultim cuvînt, îmi permit să trimit la „Il faut bien manger", in *Points de suspension*, Paris, Éditions Galilée, 1992.

decît ea şi nu se limitează la naturalitatea biozoologicului (sacrificabil) – deşi adevăratul sacrificiu trebuie să sacrifice nu numai „viaţa naturală“, zisă „animală“ sau „biologică“, ci ceea ce valorează de asemenea mai mult decît această viaţă naturală. Respectul faţă de viaţă priveşte aşadar, în discursurile religiei ca atare, doar „viaţa umană“, în măsura în care ea depune oarecum mărturie de transcendenţa infinită a ceea ce valorează mai mult decît ea (divinitatea, sacro-sanctitatea legii[1]). Preţul vietăţii umane, adică a vietăţii antropo-teologice, preţul a ceea ce trebuie să rămînă teafăr (*heilig*, sacru, nevătămat, imun), ca preţ absolut, preţul pentru ceea ce trebuie să inspire respect, pudoare, reţinere, acest preţ nu are preţ. El corespunde lucrului pe care Kant îl numeşte demnitatea (*Würdigkeit*) scopului în sine, a fiinţei finite raţionale, a valorii absolute dincolo de orice valoare comparabilă pe piaţă (*Marktpreis*). Această demnitate a vieţii nu se poate situa decît dincolo de vietatea prezentă. De aici transcendenţa, fetişismul şi spectralitatea, de aici religiozitatea religiei. Acest exces asupra vietăţii, a cărei viaţă nu are absolut nici o valoare decît cu condiţia de a valora mai mult decît viaţa, în definitiv, mai mult decît ea însăşi, iată ceea ce deschide spaţiul de moarte pe care îl punem în legătură cu automatul (în mod exemplar „falic“), tehnica, maşina, proteza, virtualitatea, pe scurt, dimensiunile suplementarităţii autoimunitare şi autosacrificiale, această pulsiune a morţii care lucrează în tăcere orice comunitate, orice *auto-co-imunitate*, şi care, în realitate, o constituie ca atare, în iterabilitatea sa, în moştenirea şi tradiţia sa spectrală. Comunitatea ca şi *co-mună auto-imunitate*: nici o comunitate care nu-şi întreţine propria sa auto-imunitate, un principiu de autodistrugere sacrificial care ruinează principiul protejării de sine (al menţinerii integrităţii intacte de sine), şi aceasta în vederea unei anumite supravieţuiri (supra-vieţi) invizibile şi spectrale. Această atestare

[1] În privinţa asocierii şi a disocierii acestor două valori (*sacer* şi *sanctus*), trimitem mai jos la Benveniste şi la Lévinas.

care se contestă pe sine ţine în viaţă comunitatea auto-imună, deschisă la un alt lucru decît ea, la ceva mai mult decît ea: celălalt, viitorul, moartea, libertatea, venirea sau iubirea celuilalt, spaţiul şi timpul unei mesianicităţi spectralizante dincolo de orice mesianism. Tocmai aici se găseşte posibilitatea religiei, în legătura *religioasă* (scrupuloasă, respectuoasă, pudică, reţinută, inhibată) dintre valoarea vieţii, „demnitatea" sa absolută şi maşina teologică, „maşina de făcut zei".

41. Religia, ca răspuns cu dublu rezultat şi cu dublu înţeles, este atunci *elipsă:* elipsa SACRIFICIULUI. Putem oare imagina o religie fără sacrificiu şi fără rugăciune? Semnul după care Heidegger crede că recunoaşte ontoteologia este faptul că raportul cu Fiinţarea absolută sau cu Cauza supremă s-a eliberat de ofranda sacrificială şi de rugăciune, pe care tocmai de aceea le şi pierde. Însă şi aici sînt tot două surse: legea divizată, *double bind*, dublu focar de asemenea, elipsa sau duplicitatea originară a religiei constă în faptul că legea a ceea ce e nevătămat, salvarea a ceea ce e teafăr, respectul pudic faţă de ceea ce e sacrosanct (*Heilig*, *holy*) *cere şi exclude în acelaşi timp* sacrificiul, adică indemnizarea nevătămatului, preţul imunităţii. Acesta din urmă reprezintă aceeaşi mişcare, preţul plătit pentru a nu-l răni sau leza pe celălalt absolut. VIOLENŢĂ a sacrificiului în numele non-violenţei. Respectul absolut prescrie mai întîi sacrificiul de sine, sacrificarea celui mai preţios interes. Dacă, aşadar, Kant vorbeşte despre „sfinţenia" legii morale, acest lucru se datorează faptului că el ţine în mod explicit, se ştie, un discurs despre religia „în limitele simplei raţiunii", despre religia creştină ca singura religie „morală". Sacrificiul de sine sacrifică aşadar ceea ce este cel mai propriu în slujba a ceea ce este cel mai propriu. Ca şi cum raţiunea *pură*, într-un proces de indemnizare auto-imună, nu ar putea vreodată să

opună decît religia unei religii sau credința *pură* cutărei sau cutărei credințe.

42. În „războaiele noastre religioase“, VIOLENȚA are două vîrste. Una dintre ele, despre care vorbeam mai sus, pare „contemporană“, corespunde sau se aliază cu hipersofisticarea teletehnologiei militare – a culturii „digitale“ și cyber-spațiate. Cealaltă este o „nouă violență arhaică“, dacă se poate spune astfel. Ripostează la prima și la tot ceea ce reprezintă ea. Revanșă. Recurgînd de fapt la aceleași resurse ale puterii mediatice, ea *revine* (potrivit reîntoarcerii, potrivit resursei și reîmprospătării și potrivit legii de reactivitate internă și autoimună pe care încercăm să o formalizăm aici) în proximitatea corpului propriu și a vietății pre-mașinice. În orice caz, în proximitatea dorinței și a fantasmei sale. Ne răzbunăm împotriva mașinii expropriante și decorporalizatoare făcînd recurs – revenind – la mîinile goale, la sex sau la unealta elementară, adesea la o „armă albă“. Asta numim „măceluri“ și „atrocități“ – cuvinte pe care nu le utilizăm niciodată în cazul războaielor „proprii“, tocmai acolo unde nu mai numărăm morții (obuze teleghidate asupra unor orașe întregi, bombe „inteligente“ etc.), acolo se petrec torturi, decapitări, mutilări de tot felul. Întotdeauna e vorba despre o răzbunare declarată, adesea ca revanșă SEXUALĂ: violuri, sexe moarte sau mîini retezate, etalare de cadavre, expediere de țeste tăiate, care, în Franța, erau cîndva înfipte în vîrful unei sulițe (procesiuni falice ale „religiilor naturale“). Este cazul – dăm un exemplu printre multe altele – Algeriei de azi, unde, în numele islamului, se reclamă, fiecare în felul său, cele două tabere beligerante. Și acestea sînt tot simptome ale unui recurs reactiv și negativ, răzbunarea corpului propriu împotriva unei tele-tehnoștiințe expropriatoare și delocalizatoare, care e de fapt identificată cu mondialitatea pieței, cu hegemonia militaro-capitalistă, cu mondialatinizarea modelului democratic european, în dubla sa formă, seculară și

religioasă. De unde o altă figură a dublei origini, alianța previzibilă a celor mai grave efecte ale fanatismului, ale dogmatismului sau ale obscurantismului iraționalist cu acuitatea hipercritică şi cu analiza vigilentă a hegemoniilor şi a modelelor adversarului (mondialatinizare, religie care nu-şi spune numele, etnocentrism cu chip, ca întotdeauna, „universalist“, piață a ştiinței şi a tehnicii, retorică democratică, strategie „umanitară“ sau de „menținere a păcii“ printr-o *peacekeeping force*, acolo unde morții din Rwanda şi cei din Statele Unite ale Americii sau din Europa nu vor fi niciodată numărați în acelaşi fel). Această radicalizare arhaică şi aparent mai sălbatică a violenței „religioase“ pretinde, în numele „religiei“, că re-înrădăcinează comunitatea vie, că îi permite să-şi regăsească locul, corpul şi idiomul său neatinse (nevătămate, tefere, pure, proprii). Ea seamănă moartea şi dezlănțuie autodistrugerea într-un gest disperat (auto-imun) care se leagă de sîngele propriului său corp: oarecum pentru a dezrădăcina dezrădăcinarea şi pentru a-şi reapropria sacralitatea neatinsă şi teafără a vieții. Dublă rădăcină, dublă dezrădăcinare, dublă eradicare.

43. Dublu viol. Prin urmare, o *nouă cruzime* ar uni, în războaiele noastre care sînt în egală măsură războaie religioase, cea mai avansată calculabilitate tehnoştiințifică cu sălbăticia reactivă ce ar dori să atace lucrul SEXUAL – care poate fi violat, mutilat sau doar tăgăduit, desexuat – altă formă a aceleiaşi violențe. E oare cu putință să vorbim astăzi despre acest dublu viol, într-un mod care să nu fie prea prost, incult sau tîmp, „ignorînd“ „psihanaliza“? Ignorarea psihanalizei poate fi făcută într-o mie de feluri, uneori printr-o profundă cunoaştere psihanalitică, însă într-o cultură disociată. Ignorăm psihanaliza atîta vreme cît nu o integrăm în cele mai puternice discursuri actuale privind dreptul, morala, politica, dar şi ştiința, filosofia, teologia etc. Există o mie de feluri de a evita această integrare consecventă, inclusiv în mediul instituțional al psihanalizei. Or,

„psihanaliza“ (trebuie să mergem din ce în ce mai repede) e în recesiune în Occident; ea nu a trecut niciodată frontierele unei părţi a „vechii Europe“. Acest „fapt“ ţine cu toată îndreptăţirea de configuraţia de fenomene, semne şi simptome pe care le interogăm aici cu titlul de „religie“. Cum am putea avea pretenţia unei noi epoci a Luminilor pentru a da seama de această „reîntoarcere a elementului religios“ fără a pune în practică o anumită logică a inconştientului? Fără să lucrăm, cel puţin, la această logică şi la problema răului radical, a reacţiei la răul radical care se află în centrul gîndirii freudiene? O asemenea problemă nu poate fi depăşită de o mulţime de alte probleme: compulsiunea repetiţiei, „pulsiunea morţii“, diferenţa dintre „adevărul material“ şi „adevărul istoric“ care i s-a impus lui Freud mai întîi tocmai cu privire la „religie“ şi care a fost elaborată în primul rînd în proximitatea unei interminabile CHESTIUNI EVREIEŞTI. E adevărat că şi cunoaşterea psihanalitică poate dezrădăcina *şi* trezi credinţa deschizîndu-se unui nou spaţiu de testimonialitate, unei noi instanţe a atestării, unei noi experienţe a simptomului şi a adevărului. Acest nou spaţiu ar trebui să fie în egală măsură – deşi nu numai – juridic şi politic. Va trebui să revenim la această chestiune.

44. Ne străduim în permanenţă să gîndim împreună, însă altfel, cunoaşterea *şi* credinţa, tehnoştiinţa *şi* credinţa religioasă, calculul *şi* sacrosanctul. Am întîlnit neîncetat în aceste împrejurimi alianţa, sfîntă sau nu, dintre calculabil şi incalculabil. De asemenea, alianţa dintre ceea ce nu poate fi numărat şi număr, dintre binar, numeric şi digital. Or, calculul demografic priveşte astăzi cel puţin *unul* din aspectele „problemei religioase“ în dimensiunea sa geopolitică. Cît despre viitorul unei religii, problema numărului afectează atît cantitatea de „populaţii“, cît şi indemnitatea vie a „popoarelor“. Aceasta nu înseamnă doar că trebuie numărat atunci cînd vine vorba despre religie, ci şi că trebuie schimbate modalităţile de a număra credincioşii

în epoca mondializării. „Exemplară“ sau nu, CHESTIUNEA EVREIASCĂ rămîne totuşi un exemplu (*sample*, eşantion, caz particular) destul de bun pentru elaborarea viitoare a acestei problematici demografico-religioase. În realitate, această problemă a *numerelor* bîntuie, o ştim bine, *Sfintele Scripturi* şi monoteismele. Atunci cînd se simt ameninţate de către o tele-tehnoştiinţă EXPROPRIATOARE ŞI DELOCALIZATOARE, „popoarele“ se tem şi de noi forme de invazie. Sînt îngrozite de „populaţii“ străine ale căror creştere şi prezenţă, indirecte sau virtuale, însă din această cauză cu atît mai opresive, devin incalculabile. Noi mijloace de numărare, aşadar. Putem interpreta în mai multe feluri uimitoarea supravieţuire a unui mic „popor evreu“ şi răspîndirea mondială a religiei sale, sursă unică a celor trei monoteisme care îşi împart o anumită dominaţie asupra lumii şi pe care le egalează aşadar cel puţin în demnitate. Putem interpreta într-o mie de feluri rezistenţa sa atît la încercările de exterminare, cît şi la o disproporţie demografică fără seamăn. Ce va deveni însă această supravieţuire în ziua (care poate că a şi venit deja) în care mondializarea va fi saturată? Poate că atunci „globalizarea“, cum se zice în engleza americană, nu va mai permite să se decupeze pe suprafaţa pămîntului uman aceste microclimate, aceste micro-zone istorice, culturale, politice, mica Europă şi Orientul Mijlociu, în care „poporul evreu“ a avut deja atîtea dificultăţi în a supravieţui şi în a-şi mărturisi credinţa. „Eu înţeleg iudaismul ca posibilitate de a da *Bibliei* un context, de a păstra lizibilă această carte“, spune Lévinas. Oare nu cumva mondializarea realităţii şi a calculului demografic face posibilitatea acestui „context“ mai firavă ca niciodată, dar şi mai ameninţătoare pentru supravieţuire decît răul radical al „soluţiei finale“? „Dumnezeu este viitorul“, spune de asemenea Lévinas – în vreme ce Heidegger îl vede vestindu-se pe „ultimul zeu“ pînă şi în absenţa oricărui viitor: „Ultimul zeu: el îşi găseşte desfăşurarea sa esenţială în semnul (*im Wink*), iruperea şi absenţa oricărui advent (*dem Anfall und*

Ausbleib der Ankunft), la fel ca şi fuga zeilor din trecut şi tainica lor metamorfoză."[1]

Această problemă este poate mai gravă şi mai urgentă pentru statul şi pentru seminţiile lui Israel, însă ea îi priveşte de asemenea pe toţi evreii şi, neîndoielnic, într-un mod mai puţin evident, pe creştinii din lumea întreagă. În nici un fel pe musulmanii de azi. Avem aici, în ziua de azi, o diferenţă fundamentală între cele trei „mari monoteisme" originare.

45. Nu există oare întotdeauna un alt *loc* de dispersare? Unde se mai divizează astăzi sursa, aşa cum *acelaşi* se disociază între credinţă şi cunoaştere? Reactivitatea originală la o teletehnoştiinţă EXPROPRIATOARE şi DELOCALIZATOARE trebuie să răspundă cel puţin la două figuri. Acestea se suprapun, se continuă în egală măsură şi se înlocuiesc, neproducînd în realitate, în locul însuşi al aşezării, decît o suplimentaritate indemnizantă şi auto-imună:

1) Desigur, smulgerea din radicalitatea rădăcinilor (*Entwürzelung*, ar spune Heidegger, pe care îl citam mai sus) şi din toate formele de *physis* originară, din toate presupusele resurse ale unei forţe generatoare proprii, sacre, neatinse, „tefere şi nevătămate" (*heilig*): identitate etnică, filiaţie, familie, naţiune, ţărînă şi sînge, nume propriu, idiom propriu, cultură şi memorie proprii;

2) Însă, în egală măsură mai mult ca oricînd: contra-fetişism al aceleiaşi dorinţe inversate, raport animist cu maşina tele-tehnoştiinţifică, ce devine, prin urmare, maşină a răului, a răului radical, maşină de manipulat şi de exorcizat. Pentru că răul este de domesticit şi pentru că *utilizăm* din ce în ce mai mult artefacte şi proteze despre care nu ştim nimic, într-o dis-

---

[1] *Beiträge...*, § 256, citat de J.-F. Courtine, „Les traces et le passage de Dieu...", *loc. cit.*, p. 533, cu foarte puţine modificări. Cu privire la o anumită problemă a viitorului, a iudaismului şi a iudeităţii, îmi permit să trimit la *Mal d'archive*, Paris, Éditions Galilée, 1995, p. 109 *sq*.

proporţie crescîndă între cunoaştere şi pricepere, atunci spaţiul acestei experienţe tehniciste tinde să devină tot mai animist, magic, mistic. Ceea ce rămîne în ea întotdeauna spectral tinde să devină, am putea spune, pe măsura acestei disproporţii, din ce în ce mai PRIMITIV ŞI MAI ARHAIC. Astfel încît respingerea, dar la fel de bine şi o aparentă apropriere, poate lua forma unei religiozităţi structurale şi copleşitoare. Un anumit spirit ecologist ar putea fi implicat aici. (Însă trebuie să deosebim aici între această vagă ideologie ecologistă şi un discurs sau o politică ecologiste ale căror competenţe sînt uneori foarte riguroase.) Pare-se că disproporţia dintre incompetenţa ştiinţifică şi competenţa manipulatoare nu a fost niciodată atît de gravă în istoria umanităţii. Ea nici măcar nu mai poate fi măsurată în cazul maşinilor întrebuinţate zi de zi, al căror control este asigurat şi a căror proximitate este tot mai strînsă, mai interioară, mai domestică. Mai alaltăieri, cu siguranţă că nu toţi soldaţii *ştiau* cum funcţionează arma de foc de care *ştiau* totuşi foarte bine să se servească. Mai ieri, nu toţi conducătorii auto sau călătorii din tren ştiau întotdeauna prea bine cum „merge“ maşina sau trenul. Însă incompetenţa lor relativă nu mai are nici o măsură comună (cantitativă), nici o analogie (calitativă) cu incompetenţa pe care o raportează în ziua de azi o mare parte a umanităţii la maşinile prin care, de altminteri, ea trăieşte sau cu care aspiră să trăiască în familiaritatea cotidiană. Cine poate fi în stare să explice ştiinţific copiilor săi cum funcţionează telefonul (prin cablu submarin sau prin satelit), televizorul, faxul, calculatorul, poşta electronică, CD-ROM-ul, cartela magnetică, avionul cu reacţie, distribuţia de energie nucleară, scanner-ul, ecografia etc.?

46. Aceeaşi religiozitate trebuie să alieze reactivitatea reîntoarcerii PRIMITIVE ŞI ARHAICE, aşa cum spuneam mai sus, *şi* cu dogmatismul obscurantist *şi* cu vigilenţa hipercritică. Maşinile pe care ea le combate încercînd să şi le apropprieze sînt în egală

măsură maşini de distrus tradiţia istorică. Ele pot deplasa structurile tradiţionale ale cetăţeniei naţionale şi tind să şteargă deopotrivă frontierele statului şi ale proprietăţii limbilor. Prin urmare, reacţia religioasă (respingere şi asimilare, introiecţie şi încorporare, indemnizare şi doliu imposibile) are întotdeauna două căi normale, concurente şi aparent antitetice. Însă, amîndouă se pot în egală măsură opune şi alia cu o tradiţie „democratică“: *sau* revenirea ferventă la cetăţenia naţională (patriotismul faptului de a fi *la sine acasă* în toate formele sale, ataşamentul faţă de statul-naţiune, trezirea naţionalismului sau a etnocentrismului, cel mai adesea aliate cu bisericile şi cu autorităţile cultului) *sau*, dimpotrivă, protestul universal, cosmopolit sau ecumenic: „Ecologişti, umanişti, credincioşi din toate ţările, uniţi-vă într-o Internaţională a anti-tele-tehnologismului!“ E o Internaţională care, de altfel – şi tocmai în aceasta constă singularitatea timpurilor noastre – nu se poate dezvolta decît pe reţelele pe care ea le combate, utilizînd mijloacele adversarului. Cu aceeaşi viteză împotriva unui adversar care în realitate este acelaşi. Acelaşi în doi, în speţă ceea ce se numeşte contemporanul în anacronia izbitoare a dislocării sale. Indemnizare auto-imună. Tocmai de aceea mişcările „contemporane“ trebuie să caute salvarea (ceea ce e teafăr şi nevătămat, dar şi sacrosanctul) şi de asemenea sănătatea, în paradoxul unei noi alianţe între tele-tehnoştiinţă şi cele DOUĂ rădăcini ale religiei (nevătămatul, *heilig*, *holy*, pe de o parte, credinţa [*foi*] sau credinţa [*croyance*], fiduciarul, pe de altă parte). „Umanitarul“ oferă aici un bun exemplu. La fel şi „forţele de menţinere a păcii“.

47. De ce anume ar trebui să luăm act în încercarea de a formaliza într-un mod economic axioma celor DOUĂ surse în jurul fiecăreia dintre cele două „logici“, dacă vreţi, sau cele două „resurse“ distincte a ceea ce Occidentul numeşte, în latină, „religie“? Să amintim ipoteza acestor două surse: pe de o parte,

fiduciar-*itatea* încrederii, a credibilității sau a crederii (credință [*croyance*], credință [*foi*], crezare etc.), pe de altă parte, in-demn-*itatea* a ceea ce este nevătămat (teafărul și nevătămatul, imunul, sfîntul, sacrul, *heilig*, *holy*). Poate că mai întîi ar trebui să ne asigurăm de acest fapt: fiecare dintre aceste axiome, ca atare, o reflectează și o presupune pe cealaltă. O *axiomă* afirmă întotdeauna, așa cum o indică numele său, o valoare, un preț; ea confirmă sau promite o evaluare care trebuie să rămînă intactă și să dea loc, ca orice valoare, unui act de credință. Pe urmă, fiecare din aceste două axiome face posibil, dar nu și necesar, ceva de genul unei religii, adică un aparat instituit de dogme sau de articole de credință determinate și indisociabile de un *socius* istoric dat (clerul, biserica, autoritatea legitimată social, poporul, împărtășirea idiomului, comunitatea de credincioși angajați în aceeași credință și care acreditează aceeași istorie). Or, distanța dintre deschiderea *posibilității* (*ca structură universală*) și *necesitatea determinată* a cutărei sau cutărei religii va rămîne întotdeauna ireductibilă; la fel, uneori, și distanța – din interiorul fiecărei religii – dintre, pe de o parte, ceea ce o menține în proximitatea propriei și „purei" sale posibilități și, pe de altă parte, propriile sale necesități sau autorități determinate de istorie. În acest fel, vom putea întotdeauna critica, respinge, combate cutare sau cutare formă de sacralitate sau de credință, chiar de autoritate religioasă, în numele celei mai originare posibilități. Aceasta poate fi *universală* (credința sau credibilitatea, „buna credință" ca și condiție a mărturiei, a legăturii sociale și chiar a interogației celei mai radicale) sau deja *particulară*, de exemplu, credința în cutare sau cutare eveniment originar de revelație, de făgăduință sau de poruncire, precum în referirile la *Tablele* legii, la creștinismul primitiv, la un anumit cuvînt sau la o scriptură fundamentală, mai arhaică și mai pură decît discursul clerical sau teologic. Însă pare cu neputință să tăgăduim *posibilitatea* în numele căreia, grație căreia, *necesitatea* derivată (autoritatea sau credința determinată)

ar fi pusă în cauză sau în chestiune, suspendată, respinsă sau criticată, chiar deconstruită. *Nu* o putem nega, ceea ce vrea să spună că, în cel mai bun caz, o putem tăgădui. Discursul pe care i l-am opune atunci, într-adevăr, ar ceda întotdeauna figurii sau logicii acestei tăgăduiri. Acesta ar fi locul în care – înainte şi după toate Luminile din lume – raţiunea, critica, ştiinţa, teletehnoştiinţa, filosofia, GÎNDIREA în general păstrează *aceeaşi* resursă ca şi religia în general.

48. Această ultimă propoziţie, îndeosebi referinţa la GÎNDIRE, solicită cel puţin cîteva precizări de principiu. E cu neputinţă să consacrăm aici o serie întreagă de dezvoltări necesare sau, cît de uşor ar fi, să enumerăm referinţele tuturor celor care, înainte şi după toate Luminile din lume, au crezut în independenţa raţiunii critice, a cunoaşterii, a tehnicii, a filosofiei şi a gîndirii faţă de religie şi chiar faţă de orice credinţă. De ce să privilegiem atunci exemplul lui Heidegger? Din cauza extremităţii sale şi din cauza celor spuse de el, în aceste timpuri, despre o anumită „extremitate". Fără îndoială, aşa cum aminteam mai înainte, Heidegger a scris într-o scrisoare din 1921 adresată lui Löwith: „Sînt un «teolog creştin»."[1] Această declaraţie ar merita lungi protocoale de interpretare şi cu siguranţă nu poate fi luată drept o simplă profesiune de credinţă. Însă ea nu contrazice, nu anulează şi nici nu interzice această altă certitudine: Heidegger nu numai că a declarat, foarte devreme şi în mai multe rînduri, că filosofia este în principiul său „atee", că ideea filosofiei este o „nebunie" pentru credinţă (ceea

---

[1] A se vedea mai sus, **18**, p. 21. Această scrisoare către Löwith, din 19 august 1921, a fost în ultima vreme citată în franceză de către J. Barash, in *Heidegger et son siècle*, Paris, PUF, 1995, p. 80, nota 3, şi de către Françoise Dastur, *in* „Heidegger et la théologie", *Revue philosophique de Louvain*, mai-august 1994, nr. 2-3, p. 229. Alături de studiul lui Jean-François Courtine citat mai sus, acest ultim studiu se numără printre cele mai luminătoare şi mai bogate, mi se pare, care au apărut recent pe acest subiect.

ce presupune cel puţin reciproca) şi că ideea unei filosofii creştine este la fel de absurdă precum un „cerc pătrat". Nu numai că a exclus pînă şi posibilitatea unei filosofii a religiei. Nu numai că a propus o disociere radicală între filosofie şi teologie, ştiinţă pozitivă a credinţei, dacă nu chiar între gîndire şi teiologie[1], discurs asupra divinităţii divinului. Nu numai că a încercat o „destrucţie" a tuturor formelor de ontoteologie etc. Dar a şi scris în 1953: „Credinţa nu are nici un loc în gîndire (*Der Glaube hat im Denken keinen Platz*)."[2] Fără îndoială, contextul acestei declaraţii ferme este destul de particular. Cuvîntul *Glaube* pare să se refere aici mai întîi la o formă de credinţă, şi anume credulitatea sau consimţămîntul orb faţă de autoritate. Atunci e vorba într-adevăr despre traducerea unui *Spruch* (cuvînt, sentinţă, decizie, hotărîre, poem, în orice caz un cuvînt care nu se lasă redus la enunţul teoretic, ştiinţific sau chiar filosofic şi care e legat într-un mod deopotrivă singular şi performativ de limbă). Într-un pasaj referitor la prezenţă (*Anwesen, Präsenz*), la prezenţa din reprezentarea actului de a reprezenta (*in der Repräsentation des Vorstellens*), Heidegger scrie: „Noi nu putem dovedi (*beweisen*) ştiinţific traducerea şi nici nu trebuie, în virtutea unei autorităţi oarecare, să avem pur şi simplu încredere în ea [să-i dăm crezare, să o credem] (*glauben*). Im-

---

[1] Îmi permit din nou să trimit, cu privire la aceste probleme, la „Comment ne pas parler?", *loc. cit.* Cît despre divinitatea divinului, *theion*, care ar fi astfel tema unei teiologii, distincte deopotrivă de teologie şi de religie, nu trebuie nesocotită multiplicitatea sensurilor sale. Deja de la Platon, mai precis în *Timaios*, unde avem de-a face cu nu mai puţin de patru concepte ale divinului (a se vedea în acest punct remarcabila lucrare a lui Serge Margel, *Le Tombeau du dieu artisan*, Paris, Éditions de Minuit, 1995). E adevărat că această multiplicitate nu ne împiedică ci, dimpotrivă, ne impune să ne referim la pre-comprehensiunea unitară, cel puţin la orizontul de sens a ceea ce este astfel desemnat cu acelaşi cuvînt. Chiar dacă, la urma urmelor, ar trebui renunţat chiar şi la acest orizont.

[2] „Der Spruch des Anaximander", in *Holzwege*, Klostermann, 1950, p. 343; trad. franceză W. Brokmeier, „La parole d'Anaximandre", in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Éditions Gallimard, 1962, p. 303.

portanţa dovezii [sub-înţeles „ştiinţifice“] este prea mică. Credinţa nu are nici un loc în gîndire [în actul de a gîndi] (*Der Glaube hat im Denken keinen Platz*).“ Heidegger nu dă aşadar cîştig de cauză nici dovezii ştiinţifice (ceea ce ne-ar putea lăsa să credem că ar acredita în aceaşi măsură o mărturie ne-ştiinţifică) şi nici actului de a crede, luat aici în sensul de încredere naivă şi ortodoxă care, închizînd ochii, consimte şi acreditează dogmatic autoritatea (*Autorität*). Desigur – şi cine l-ar putea contrazice? Cine ar vrea vreodată să confunde gîndirea cu un astfel de consimţămînt? Însă Heidegger generalizează cu aceeaşi forţă şi radicalitate aserţiunea potrivit căreia credinţa *în genere* nu are nici un loc în experienţa sau în actul gîndirii *în genere*. Iar aici am putea avea cîteva dificultăţi în a-l urma. Mai întîi, pe propriul său drum. Chiar dacă evităm, aşa cum se cuvine să facem pe cît de riguros posibil, riscul de a confunda modalităţile, nivelurile, contextele, pare totuşi greu să disociem de credinţa în general (*Glaube*) ceea ce Heidegger însuşi desemnează, prin numele de *Zusage* („acord, consimţire, credere sau încredere“), drept cea mai ireductibilă, chiar cea mai originară dimensiune a gîndirii, chiar de dinaintea acestei interogaţii despre care spusese că ar constitui smerenia (*Frömmigkeit*) gîndirii. Se ştie că, fără a pune din nou în chestiune această ultimă afirmaţie, el a adus mai tîrziu o precizare care făcea din *Zusage* mişcarea cea mai proprie a gîndirii şi, în fond (deşi Heidegger nu o spune în acest fel), lucrul fără de care întrebarea însăşi nu s-ar ivi.[1] Fără îndoială, această *Zusage*, „de dinaintea“ oricărei întrebări, aşadar „de dinaintea“ oricărei cunoaşteri, a oricărei filosofii etc., este formulată în toată profunzimea ei foarte tîrziu (1957). Ea nu este prezentată chiar sub forma (rară la Heidegger, de unde şi interesul care îi este adesea arătat)

---

[1] Asupra acestor aspecte – dat fiind că ele nu pot fi dezvoltate aici – îmi permit să trimit la *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Éditions Galilée, 1987, p. 147 *sq*. Cf. de asemenea Françoise Dastur, „Heidegger et la théologie“, *loc. cit.*, p. 233, nota 21.

a unei autocritici sau a unei remuşcări, ci sub forma revenirii asupra unei formulări care trebuia rafinată, precizată, să spunem, mai degrabă, re-angajată în alt fel. Însă acest gest este mai puţin nou şi singular decît ar părea. Poate că vom încerca în altă parte să arătăm (pentru aceasta ar trebui mai mult timp şi spaţiu) că el e consecvent cu tot ceea ce, de la analitica existenţială la gîndirea fiinţei şi a adevărului fiinţei, reafirmă neîntrerupt ceea ce noi vom numi (în latină, vai, şi într-un mod prea roman pentru Heidegger) o anumită *sacralitate testimonială*, să spunem chiar o credinţă jurată. Această reafirmare continuă traversează întreaga operă a lui Heidegger. Ea se regăseşte în motivul decisiv şi în general puţin remarcat al atestării (*Bezeugung*) din *Fiinţă şi Timp*, alături de toate motivele care sînt indisociabile şi dependente de acesta, adică *toţi* existenţialii şi, mai ales, conştiinţa (*Gewissen*), responsabilitatea sau culpabilitatea originară (*Schuldigsein*) şi *Entschlossenheit* (hotărîrea fermă). Nu putem aborda aici vasta problemă a repetiţiei ontologice, în cazul tuturor acestor concepte, a unei tradiţii creştine atît de marcate. Să ne mulţumim aşadar să stabilim principiul de lectură. La fel ca experienţa atestării (*Bezeugung*) autentice şi la fel ca tot ceea ce depinde de aceasta, punctul de pornire în *Fiinţă şi Timp* îşi găseşte locul într-o situaţie care nu poate fi radical străină de ceea ce se numeşte *credinţă*. Nu religia, bineînţeles, nici teologia, ci ceea ce, în credinţă, consimte înainte sau dincolo de orice întrebare, în experienţa deja comună a unei limbi şi a unui „noi". Cititorul lui şi semnatarul care îl ia drept martor se află deja în elementul acestei credinţe în momentul în care Heidegger spune „noi" pentru a justifica alegerea fiinţării „exemplare" care este *Dasein*-ul, această fiinţă care întreabă şi pe care trebuie să o interogăm ca pe un martor exemplar. Iar ceea ce face cu putinţă, pentru acest „noi", punerea şi elaborarea întrebării asupra fiinţei, explicitarea şi determinarea „structurii sale formale" (*das Gefragte*, *das Erfragte*,

das Befragte), *înaintea oricărei întrebări*, nu este oare ceea ce Heidegger numeşte un *Faktum*, adică această pre-comprehensiune vagă şi obişnuită a sensului fiinţei şi, mai întîi de toate a cuvintelor „este“ sau „fiinţă“ în limbaj şi într-o limbă (§2)? Acest *Faktum* nu este un fapt empiric. De fiecare dată cînd Heidegger se foloseşte de acest cuvînt sîntem cu necesitate aduşi înspre această zonă în care consimţămîntul este *de rigoare*. Că e sau nu formulat, el este cerut înaintea şi în vederea oricărei întrebări posibile, aşadar înaintea oricărei filosofii, a oricărei teologii, a oricărei ştiinţe, a oricărei critici, a oricărei raţiuni etc. Această zonă este zona unei credinţe neîncetat reafirmate de-a lungul unui lanţ deschis de concepte, începînd cu cele pe care le-am citat deja (*Bezeugung*, *Zusage* etc.), dar, în egală măsură, ea se deschide la tot ceea ce, pe drumul gîndirii lui Heidegger, marchează oprirea rezervată a reţinerii (*Verhaltenheit*) sau adăstarea (*Aufenthalt*) în pudoare (*Scheu*) în preajma a ceea ce este nevătămat, sacru, teafăr (*das Heilige*), la trecerea sau la venirea ultimului zeu pe care fără îndoială omul nu este încă gata să îl primească.[1] Faptul că mişcarea proprie a acestei credinţe nu constituie o religie, e prea evident. Să rămînă oare neatinsă de orice religiozitate? Poate. Însă şi de orice „credinţă“, de această „credinţă“ care nu ar avea „nici un loc în gîndire“? Ceea ce pare mai puţin sigur. Cum întrebarea majoră rămîne, în ochii noştri, sub forma sa încă nouă – „Ce înseamnă a crede?“ –, ne vom întreba (în altă parte) în ce fel şi de ce Heidegger poate în acelaşi timp să afirme una dintre posibilităţile „religiosului“, ale cărui semne (*Faktum*, *Bezeugung*, *Zusage*, *Verhaltenheit*, *Heilige* etc.) le-am amintit adineauri şi

---

[1] Cu privire la toate aceste teme, corpusul de invocat ar fi imens şi nu am putea aici să îl expunem aşa cum se cuvine. El este determinat mai ales de rostirea unei discuţii dintre Poet (căruia îi este atribuită sarcina de a rosti şi deci de a salva Nevătămatul, *das Heilige*) şi Gînditor, care urmăreşte semnele zeului. Cu privire la *Beiträge...*, deosebit de bogate în această privinţă, trimit din nou la studiul lui Jean-François Courtine şi la toate textele invocate şi interpretate de acest studiu.

să respingă la fel de energic „credința“ [*croyance*] și „credința“ [*foi*], (*Glaube*)[1]. Ipoteza noastră trimite din nou la cele două

---

[1] Samuel Weber mi-a atras atenția, și îi mulțumesc că a făcut-o, asupra paginilor deosebit de dense și de dificile pe care Heidegger le-a consacrat „Gîndirii Eternei Reîntoarceri ca și credință (*als ein Glaube*)“ în al său *Nietzsche* (Neske, 1961, vol. I, p. 382 *sq.*; trad. franceză P. Klossowski, Paris, Éditions Gallimard, 1971, vol. I, p. 298 *sq.*). La o nouă lectură, mi se pare imposibil de făcut dreptate într-o simplă notă bogăției, complexității și strategiei acestor pagini. Voi încerca să revin asupra lor în altă parte. Între timp, doar două puncte:

1) O asemenea lectură ar presupune o sălășluire îndelung răbdătoare și gînditoare în preajma acestei adăstări (*Halt, Haltung, Sichhalten*) despre care vorbeam mai adineauri (nota 1, p. 66) pe drumul gîndirii lui Heidegger.

2) Această „adăstare“ este o determinație esențială a credinței, cel puțin așa cum o interpretează Heidegger în urma lecturii lui Nietzsche și îndeosebi a întrebării puse în *Voința de putere*: „Ce înseamnă o *credință*? Cum se naște ea? Orice credință este un *fapt-de-luat-drept-adevărat* (*Jeder Glaube ist ein* Für-Wahr-halten).“ Fără îndoială, Heidegger rămîne foarte prudent și suspensiv în interpretarea „conceptului de credință“ (*Glaubensbegriff*) potrivit lui Nietzsche, altfel spus a „conceptului său de adevăr și a faptului său de a se menține (*Sichhalten*) în adevăr și întru adevăr“. Chiar declară că renunță atât la acest concept, cît și la reprezentarea perspectivei nietzscheene asupra diferenței dintre religie și filosofie. Cu toate acestea, înmulțește indicațiile preliminare referindu-se la sentințe care datează din perioada lui *Zarathustra*. Aceste indicații lasă să transpară faptul că, în ochii săi, dacă, în cele din urmă, credința este constituită de faptul de a „considera-adevărat“ și de faptul de a „se-menține în adevăr“, și dacă adevărul înseamnă pentru Nietzsche „relația cu ființarea în totalitatea sa“, atunci credința, care constă în „a lua drept adevărat ceva reprezentat“ (*ein Vorgestelltes als Wahres nehmen*), rămîne metafizică, într-un fel, și prin urmare inegală cu ceea ce în gîndire ar trebui să depășească și ordinea reprezentării și totalitatea ființării. Ceea ce pare a fi consecvent cu afirmația pe care o citam mai sus: *Der Glaube hat im Denken keinen Platz*. Heidegger declară că, din definiția nietzscheană a credinței (*Für-Wahr-halten*), nu a reținut decît un singur lucru, însă „cel mai important“, în speță faptul de a „se menține întru adevăr și de a se menține în adevăr“ (*das Sichhalten an das Wahre und im Wahren*). Și va adăuga ceva mai departe: „Dacă faptul de a *se-menține* în adevăr constituie o modalitate a vieții umane, atunci nu vom putea decide cu privire la esența credinței și, mai ales, asupra conceptului nietzschean de credință, decît după luminarea concepției sale despre adevăr ca atare, și despre relația sa cu «viața», adică pentru Nietzsche: relația cu ființarea în totalitatea sa (*zum Seienden im*

surse sau la cele două rădăcini ale religiei pe care le distingeam mai înainte: experienţa sacralităţii şi experienţa credinţei. Mai receptiv la prima (în tradiţia sa greco-hölderliniană sau chiar arheo-creştină), se pare că Heidegger ar fi rezistat mai mult celei de-a doua, în permanenţă redusă la tot atîtea figuri pe care nu a încetat să le pună în chestiune, pentru a nu spune că le-a „distrus" sau denunţat: credinţa dogmatică sau credulă în autoritate, bineînţeles, dar şi credinţa potrivit religiilor Cărţii şi ontoteologiei şi mai ales ceea ce în credinţa în celălalt a putut să i se pară (în mod greşit, după noi) că face neapărat apel la subiectivitatea egologică a lui *alter ego*. Noi vorbim aici despre credinţa cerută, solicitată, despre credinţa fidelă în ceea ce – venind de la celălalt cu totul altul, acolo unde prezentarea sa originară şi în persoană ar fi pe veci imposibilă (MĂRTURIE sau cuvînt date în cel mai elementar şi mai ireductibil sens cu putinţă, făgăduinţă de adevăr pînă şi în călcarea jurămîntului) – ar constitui condiţia lui *Mitsein*, a raportului sau a adresării către celălalt în general.

49. Dincolo de cultura, semantica sau istoria dreptului – de altfel împletite – care determină acest cuvînt sau acest concept, experienţa MĂRTURIEI marchează *o* confluenţă a *acestor* două surse: *nevătămatul* (teafărul, sacrul sau sfîntul) şi *fiduciarul* (credibilitatea, fidelitatea, creditul, crezarea sau credinţa, „buna-credinţă" implicată pînă şi în cea mai gravă „rea-credinţă"). Spunem *aceste* două surse, într-una dintre întîlnirile lor, fiindcă figura celor două surse, lucru verificat, se multiplică, şi am renunţat să mai numărăm, aceasta fiind poate o altă necesitate a interogaţiei noastre. În mărturie, adevărul este făgăduit dincolo de orice dovadă, de orice percepţie, de orice demonstrare

Ganzen). Fără a fi dobîndit o înţelegere adecvată a concepţiei nietzscheene despre credinţă, nu vom îndrăzni să spunem ce înseamnă pentru el cuvîntul «religie» [...]" (p. 386; traducere uşor modificată, p. 301).

intuitivă. Chiar dacă mint sau calc jurămîntul (şi mereu sau mai ales cînd o fac), promit adevărul şi cer celuilalt să-l creadă pe celălalt care sînt eu, acolo unde eu sînt singurul capabil să mărturisesc şi acolo unde ordinea dovezii sau a intuiției nu vor fi niciodată reductibile sau omogene cu această fiduciaritate elementară, cu această „bună-credință" promisă sau cerută. Desigur, aceasta din urmă nu este niciodată pură de orice iterabilitate şi nici de orice tehnică, aşadar de orice CALCULABILITATE. Fiindcă ea promite în egală măsură repetarea ei din prima clipă. Ea este angajată în orice adresare către celălalt. Ea îi este din prima clipă co-extensivă şi condiționează astfel orice „legătură socială", orice interogație, orice cunoaştere, orice performativitate şi orice performanță tele-tehnoştiințifică, în formele sale cele mai sintetice, artificiale, protetice, calculabile. Actul de credință cerut de atestare poartă, structural, dincolo de orice intuiție şi de orice dovadă, de orice cunoaştere („Jur să spun adevărul, nu neapărat «adevărul obiectiv», ci adevărul a ceea ce cred eu că este adevărul, îți spun acest adevăr, crede-mă, crede în ceea ce cred şi eu, acolo unde tu nu vei putea vreodată nici să vezi şi nici să ştii, în locul de neînlocuit şi totuşi universalizabil, exemplar, din care eu îți vorbesc; mărturia mea e poate falsă, însă eu sînt sincer şi de bună-credință, şi asta nu e o mărturie falsă."). Ce face aşadar făgăduința cu acest performativ axiomatic (aproape transcendental) care condiționează şi precede ca umbra lor atît declarațiile „sincere", cît şi minciunile şi sperjurul şi, prin urmare, orice adresare către celălalt? Ceea ce înseamnă a spune: „Crede în ceea ce spun eu aşa cum ai crede într-o minune." Şi pînă şi cea mai neînsemnată mărturie, deşi se referă la cel mai verosimil, mai obişnuit sau mai cotidian lucru, face apel la credință aşa cum ar face-o şi o minune. La fel ca minunea însăşi, ea se propune într-un spațiu care nu lasă nici o şansă dezvrăjirii. Experiența dezvrăjirii, oricît ar fi de indiscutabilă, nu este decît o modalitate a acestei

experiențe „miraculoase“, efectul reactiv şi trecător, în fiecare din determinațiile sale istorice, al miracolului testimonial. Iată ce se înscrie fără zăbavă în conceptul însuşi de mărturie: faptul că sîntem îndemnați să credem în orice mărturie ca într-un miracol sau într-o „poveste extraordinară“. Şi nu trebuie să ne mirăm cînd vedem că toate problematicile mărturiei, clasice sau nu, critice sau nu, sînt invadate de exemple de „miracole“. Atestarea *pură*, dacă există aşa ceva, aparține experienței credinței şi miracolului. Implicată în orice „legătură socială“, oricît de obişnuită ar fi, ea devine indispensabilă şi pentru Știință şi pentru Filosofie şi pentru Religie. Această sursă se poate strînge laolaltă sau se poate disocia, se poate re-uni sau dezuni. Simultan sau succesiv. Ea poate părea contemporană cu sine acolo unde încrederea testimonială uneşte, în chezăşia celuilalt, credința în celălalt cu sacralizarea unei prezențe-absențe sau cu sacralizarea legii, ca lege a celuilalt. Ea se poate diviza în multe feluri. Mai întîi în alternativa dintre o sacralitate fără credință (indice al acestei algebre: „Heidegger“) şi o credință într-o sfințenie fără sacralitate, de fapt desacralizantă, făcînd dintr-o anumită dezvrăjire condiția sfințeniei autentice (indice: „Lévinas“ – mai ales în *Du sacré au saint*). Apoi, ea se poate disocia acolo unde amintita „legătură socială“ în credință înseamnă în egală măsură întrerupere. Nu există o opoziție – fundamentală – între „legătura socială“ şi „fărîmițarea socială“. Condiția „legăturii sociale“, respirația însăşi a oricărei „comunități“ este o anumită fărîmițare care întrerupe. Nu avem aici atît nodul unei condiționări reciproce, cît, posibilitatea deschisă în vederea deznodării oricărui nod, a tăierii sau a întreruperii. Aici pare să se deschidă *socius*-ul sau raportul cu celălalt ca taină a experienței testimoniale – aşadar a unei anumite credințe. Dacă într-adevăr credința este eterul adresării şi al raportului cu celălalt radical, acest lucru are loc în însăşi experiența non-raportului sau a *întreruperii* absolute (indi-

ce: „Blanchot", „Lévinas"...). Hipersanctificarea acestui non-raport sau a acestei transcendenţe pare şi aici să treacă prin desacralizare, să nu spunem prin secularizare sau laicizare, concepte prea creştine; poate chiar printr-un anumit „ateism", în orice caz printr-o experienţă radicală a resurselor „teologiei negative" – şi chiar dincolo de tradiţia sa. Ar trebui distins aici, graţie unui alt lexic, bunăoară ebraic (sfinţenia lui *kidouch*), între sacru şi sfînt, şi ar trebui să nu ne mai mulţumim cu distincţia latină amintită de Benveniste între sacralitatea naturală din lucruri şi sfinţenia instituţiei sau a legii[1]. Această disjuncţie care întrerupe prescrie un fel de egalitate incomensurabilă în disimetrie absolută. Legea acestei intempestivităţi întrerupe şi face istoria, ea dejoacă orice contemporaneitate şi deschide însuşi spaţiul credinţei. Ea desemnează în dezvrăjire *resursa însăşi a religiosului*. Prima şi ultima. Nimic nu pare aşadar mai riscat, mai dificil de susţinut, nimic nu pare mai imprudent decît un discurs prea sigur despre epoca dezvrăjirii, despre era secularizării, despre timpul laicităţii etc.

50. CALCULABILITATE: problemă aparent aritmetică a lui doi, sau mai degrabă a unui n+Unu, din şi dincolo de demografia despre care vorbeam mai înainte. De ce trebuie să existe întotdeauna *mai mult de o singură sursă*? Nu există două surse ale religiei. Există credinţă şi religie, credinţă sau religie, fiindcă *există cel puţin două*. Pentru că există, la bine şi la rău, diviziune şi iterabilitate a sursei. Acest supliment introduce incalculabilul în inima calculabilului. (Lévinas: „Tocmai acest fapt de a fi în doi este uman, spiritual.") Însă ceea ce e mai mult de Unu e negreşit mai mult de doi. Nu există legămînt făcut în doi, decît dacă acest lucru nu înseamnă într-adevăr nebunia pură a credinţei pure. Cea mai gravă violenţă. Ceea ce e mai mult de Unu este acest n+Unu care introduce ordinea credin-

[1] É. Benveniste, *Le vocabulaire...*, *op. cit.*, în special pp. 184, 187-192, 206.

ței sau a credibilității în adresarea către celălalt, dar și diviziunea mașinală, mecanică (afirmație testimonială și reactivitate, „da, da“ etc., robot, *answering machine* și posibilitate a RĂULUI RADICAL: sperjur, minciună, crimă telecomandată, comandată de la distanță chiar și atunci cînd violează și ucide cu mîinile goale).

51. Posibilitatea RĂULUI RADICAL distruge și instituie în același timp religiosul. Ontoteologia face la fel atunci cînd suspendă jertfa și rugăciunea, adevărul acestei rugăciuni care se situează, pentru a-l mai aminti o dată pe Aristotel, dincolo de adevăr și de fals, dincolo de opoziția dintre ele, cel puțin potrivit unui anumit concept de adevăr sau de judecată. La fel ca și binecuvîntarea, rugăciunea aparține acestui regim al credinței testimoniale sau al martiriului pe care încercăm să îl gîndim aici în forța sa cea mai „critică“. Ontoteologia înCRIPTEAZĂ credința și o destinează condiției unui fel de evreu creștinat care ar fi pierdut, de fapt ar fi împrăștiat sau sporit, pînă și memoria unicului său secret. Emblemă a unei naturi moarte: rodia începută, într-o seară de Paști, pe o tipsie.

52. În străfundul fără fund al acestei CRIPTE, Unu+n dă incalculabil naștere tuturor suplimentelor sale. *El se violentează și se păzește de celălalt.* Auto-imunitatea religiei nu poate decît să se indemnizeze fără un sfîrșit previzibil. Pe fondul fără fund al unei impasibilități întotdeauna virgine, *khôra* de mîine în limbi pe care nu le mai știm sau pe care nu le vorbim încă. Acest loc unic este Unul fără nume. El *dă loc*, *poate*, însă fără nici cea mai mică generozitate, nici divină și nici umană. Împrăștierea cenușii nici măcar nu e promisă, așa cum nici viața nu este luată.

(Iată poate ceea ce aș fi vrut să spun despre un anume munte Moriah – mergînd la Capri, anul trecut, foarte aproape de

Vezuviu şi de Gradiva. Îmi amintesc azi ce citisem odinioară în Genet à Chatila, *din care ar trebui amintite aici o mulţime de premise într-o mulţime de limbi, actorii şi victimele, şi vegherile şi urmarea, toate peisajele şi toate spectrele: „Una dintre problemele pe care nu le voi evita este aceea a religiei."* [1]

Laguna, 26 aprilie 1995*)*

[1] J. Genet, *Genet à Chatila*, Paris, Éditions Solin, 1992, p. 103.

Veacul şi Iertarea

(Interviu cu Michel Wieviorka)

Iertarea şi căinţa se găsesc de trei ani încoace în centrul seminarului lui Jacques Derrida ţinut la Şcoala de Înalte Studii în Ştiinţe Sociale. Ce înseamnă conceptul de iertare? De unde vine? Se impune oare tuturor şi tuturor culturilor? Poate fi transpus în registru juridic? Politic? Şi cu ce condiţii? Însă cine iartă, atunci? Şi pe cine? Şi în numele a ce, în numele cui?[1]

Michel Wieviorka: Seminarul dumneavoastră vizează problema iertării. Pînă unde putem ierta? Iertarea poate fi colectivă, adică politică şi istorică?

Jacques Derrida: În principiu, iertarea nu are limită, *măsură*, moderaţie, „pînă unde?". Bineînţeles, cu condiţia să ne punem de acord asupra unui anumit sens „propriu" al acestui cuvînt. Or, ce numim „iertare"? Cine numeşte o „iertare"? Cine cheamă, cine cheamă la iertare? E tot atît de dificil să *măsurăm* o iertare pe cît să luăm măsura unor asemenea întrebări. Din mai multe motive pe care mă grăbesc să le precizez.

1. În primul rînd, pentru că se întreţine echivocul, mai ales în dezbaterile politice care reanimă şi deplasează astăzi această noţiune, în lumea întreagă. Se confundă adesea, uneori în mod calculat, iertarea cu teme învecinate: scuza, regretul, amnistia, prescrierea etc., care sînt tot atîtea semnificaţii dintre care unele

---

[1] Această discuţie între Jacques Derrida şi Michel Wieviorka a apărut cu acest titlu, *Veacul şi Iertarea* (*Le Siècle et le Pardon*) în numărul 9 din *Monde des débats* (decembrie 1999).

țin de drept, de dreptul penal față de care iertarea ar trebui să rămînă în principiu eterogenă și ireductibilă.

2. Oricît de tainic ar rămîne conceptul de iertare, nu e mai puțin adevărat că scena, figura, limbajul pe care încercăm să-l ajustăm aparțin unei moșteniri religioase (să spunem avraamice, pentru a aduna laolaltă iudaismul, creștinismele și islamismele). Această tradiție – complexă și diferențiată, chiar conflictuală – este deopotrivă singulară și pe cale de universalizare, prin ceea ce un anumit teatru al iertării pune în practică sau în lumină.

3. Prin urmare – și e una din liniile călăuzitoare ale seminarului meu despre iertare (și sperjur) –, însăși dimensiunea iertării tinde să se estompeze în cursul acestei mondializări și, o dată cu ea, orice măsură, orice limită conceptuală. În toate scenele de căință, de mărturisire, de iertare sau de scuză care se înmulțesc pe scena geopolitică de la ultimul război încoace, și într-un mod accelerat în ultimii ani, vedem nu numai indivizi, ci și comunități întregi, corporații profesionale, reprezentanți ai ierarhiilor ecleziastice, suverani și șefi de stat care își cer „iertare". Ei fac acest lucru într-un limbaj avraamic, care nu e (în cazul Japoniei sau al Coreei, de pildă) cel al religiei dominante în societățile lor, dar care a devenit idiomul universal al dreptului, al politicii, al economiei sau al diplomației: deopotrivă agentul și simptomul acestei internaționalizări. Proliferarea acestor scene de căință și de „iertare" cerută înseamnă neîndoielnic o *urgență universală* a memoriei: *trebuie* să ne întoarcem înspre trecut; *trebuie* să aducem acest act de memorie, de autoacuzare, de „pocăință", de compărere, deopotrivă dincolo de instanța juridică și de instanța statului-națiune. Ne întrebăm, așadar, ce se întîmplă la această scară. Există nenumărate piste. Una dintre ele conduce cu regularitate la o serie de evenimente extraordinare, cele care, înainte și după cel de-al Doilea Război Mondial, au făcut cu putință, în orice caz, au „autorizat", o dată cu Tribunalul de la Nürnberg, instituirea internațională a

unui concept juridic precum cel de „crimă împotriva umanității". A fost un eveniment „performativ" de o anvergură încă greu de interpretat, chiar dacă în prezent cuvinte precum „crimă împotriva umanității" circulă în limbajul curent.

Acest eveniment a fost el însuşi *produs* şi autorizat de către o comunitate internațională la o dată şi potrivit unei figuri determinate a istoriei sale. Aceasta din urmă se împleteşte, însă fără a se confunda, cu istoria unei reafirmări a drepturilor omului, a unei noi „Declarații a drepturilor omului". Acest gen de mutație a structurat spațiul teatral în care se joacă – cu sau fără sinceritate – marea iertare, marea scenă a căinței care ne preocupă. Adesea, în chiar teatralitatea sa, ea are trăsăturile unei mari convulsii – să îndrăznim să spunem ale unei pulsiuni frenetice? Nu, din fericire, ea răspunde şi unei mişcări „bune". Însă simulacrul, ritualul automat, ipocrizia, calculul sau maimuțăreala fac parte din decor şi se invită ca nişte paraziți la această ceremonie a vinovăției. Iată o umanitate zdruncinată de o mişcare care s-ar dori unanimă, iată un gen uman care ar pretinde că se acuză, public şi spectacular, de toate crimele comise într-adevăr de el însuşi împotriva lui însuşi, „împotriva umanității". Căci, dacă am începe să ne acuzăm, cerînd iertare, de toate crimele trecutului împotriva umanității, nu ar mai rămîne nici un nevinovat pe fața pămîntului – şi, prin urmare, nimeni în poziția de judecător sau de arbitru. Sîntem cu toții cel puțin moştenitorii unor persoane sau ai unor evenimente marcate, în mod esențial, lăuntric, de neşters, de crime împotriva umanității. Uneori, aceste evenimente, aceste crime masive, organizate, crude, care pot să fi fost revoluții, mari Revoluții canonice şi „legitime", au fost tocmai cele care au permis emergența unor concepte precum cele de drepturile omului sau de crimă împotriva umanității.

Chiar dacă vedem aici un imens progres, o mutație istorică sau un concept încă nedesluşit în limitele sale, fragil în temeliile sale (şi putem avea în acelaşi timp ambele păreri – e ceea ce

eu înclin să cred), nu putem tăgădui acest fapt: conceptul de „crimă împotriva umanităţii“ rămîne la orizontul oricărei geopolitici a iertării. El îi alimentează discursul şi îi conferă legitimitate. Luaţi exemplul impresionant al Comisiei de Adevăr şi Reconciliere din Africa de Sud. Rămîne unic în ciuda unor analogii, însă doar analogii, cu cîteva precedente sud-americane, mai ales în Chile. Ei bine, ceea ce a dat ultima justificare, legitimitatea declarată a acestei Comisii, a fost definirea apartheid-ului ca şi „crimă împotriva umanităţii“ de către comunitatea internaţională reprezentată de ONU.

Această convulsie de care vorbesc pare să ia astăzi turnura unei conversiuni. A unei conversiuni de fapt şi care tinde să devină universală: pe cale să se mondializeze. Căci dacă, aşa cum cred, conceptul de crimă împotriva umanităţii este capul de acuzare al acestei autoacuzări, al acestei căinţe şi al acestei iertări cerute; dacă, pe de altă parte, doar o sacralitate a ceea ce e uman poate, în ultimă instanţă, să justifice acest concept (nimic nu e mai grav, în această logică, decît o crimă împotriva umanităţii omului şi împotriva drepturilor omului); dacă această sacralitate îşi găseşte sensul în memoria avraamică a religiilor Cărţii şi într-o interpretare iudaică, dar mai ales creştină, a „aproapelui“ sau a „seamănului“; dacă, prin urmare, crima împotriva umanităţii e o crimă împotriva a ceea ce e în cel mai înalt grad sacru în fiinţa vie, şi deci deja împotriva a ceea ce e divin în om, în Dumnezeul-făcut-om sau în omul-făcut-Dumnezeu-de-către-Dumnezeu (moartea omului şi moartea lui Dumnezeu ar trăda aici aceeaşi crimă), atunci „mondializarea“ iertării se aseamănă cu o imensă scenă de mărturisire în derulare, aşadar cu o convulsie-convertire-mărturisire virtual creştină, un proces de creştinare care nu mai are nevoie de Biserica Creştină.

Dacă, aşa cum sugeram adineauri, un astfel de limbaj întîlneşte şi acumulează în el tradiţii puternice (cultura „avraamică“ şi cultura unui umanism filosofic, mai precis a unui

cosmopolitism născut el însuşi dintr-o grefă de stoicism şi de creştinism paulinic), atunci de ce se impune în zilele noastre unor culturi care la origine nu sînt nici europene şi nici „biblice“? Mă gîndesc la scenele în care un prim-ministru japonez „a cerut iertare“ coreenilor şi chinezilor pentru violențele din trecut. Desigur că şi-a prezentat aceste *heartfelt apologies* în nume personal, fără a-l angaja pe Împăratul din fruntea statului, însă un prim-ministru angajează întotdeauna mai mult decît o persoană privată. De curînd au avut loc veritabile negocieri, de data aceasta oficiale şi încordate, între guvernul japonez şi guvernul sud-corean în această privință. Era vorba despre reparații şi despre o reorientare politico-economică. Aceste tratative vizau, aşa cum e cazul mai totdeauna, să ducă la o reconciliere (națională sau internațională) favorabilă unei normalizări. Limbajul iertării, în slujba unor scopuri determinate, era orice, numai pur şi dezinteresat nu. Ca întotdeauna în domeniul politic.

Voi risca atunci următoarea propoziție: de fiecare dată cînd iertarea se află în slujba unui scop, chiar şi a unui scop nobil şi spiritual (răscumpărare sau mîntuire, reconciliere, izbăvire), de fiecare dată cînd tinde să restabilească o stare de normalitate (socială, națională, politică, psihologică) printr-un travaliu de doliu, printr-o anume terapie sau ecologie a memoriei, de fiecare dată „iertarea“ nu este pură – şi nici conceptul său. Iertarea nu este, nu *ar trebui să fie* nici normală, nici normativă şi nici normalizatoare. Ea *ar trebui* să rămînă excepțională şi extraordinară, gata să treacă proba imposibilului: ca şi cum ar întrerupe cursul obişnuit al temporalității istorice.

Din acest punct de vedere, ar trebui să investigăm ceea ce numim prin mondializare şi ceea ce eu propun să numim *mondialatinizare* – pentru a lua în considerație efectul de creştinătate romană care supradetermină astăzi întregul limbaj al dreptului, al politicii şi chiar şi interpretarea aşa-numitei „reîntoarceri a religiei“. Nici o dezvrăjire, nici o secularizare nu îl întrerupe, dimpotrivă.

Pentru a aborda acum conceptul însuşi de iertare, logica şi bunul-simţ se pun măcar o dată de acord cu paradoxul: trebuie, mi se pare, să plecăm de la faptul că există lucruri de neiertat. Nu e oare, de fapt, singurul lucru de iertat? Singurul lucru care *cere* să fie iertat? Dacă nu am fi gata să iertăm decît ceea ce pare de iertat, ceea ce Biserica numeşte „păcat venial", atunci ideea însăşi de iertare s-ar destrăma. Dacă e ceva de iertat, ar fi ceea ce în limbaj religios se numeşte păcat de moarte, cel mai grav, fărădelegea sau greşeala de neiertat. De unde aporia pe care am putea-o descrie în formalitatea sa seacă şi implacabilă, fără milă: iertarea nu iartă decît ceea ce e de neiertat. Nu putem sau nu ar trebui să iertăm, nu există iertare, dacă există, decît acolo unde există ceva de neiertat. Ceea ce înseamnă că iertarea trebuie să se anunţe precum imposibilul însuşi. Fiindcă, în acest veac, crime monstruoase („de neiertat", aşadar) nu numai că au fost comise – ceea ce poate că nu e în sine un lucru atît de nou – ci, mai mult, au devenit vizibile, cunoscute, amintite, numite, arhivate de către o „conştiinţă universală" informată mai bine ca niciodată, fiindcă aceste crime deopotrivă crude şi masive par să scape sau fiindcă s-a încercat să fie lăsate să scape, în chiar excesul lor, măsurii oricărei justiţii umane, ei bine, chemarea la iertare a fost reactivată, remotivată şi accelerată (prin chiar lucrurile de neiertat, aşadar!).

S-a iscat o discuţie întreagă în momentul în care legea din 1964 hotăra în Franţa imprescriptibilitatea crimelor împotriva umanităţii. Notez în trecere că acest concept juridic de imprescriptibil nu este nicidecum echivalent cu conceptul non-juridic de impardonabil. Putem menţine imprescriptibilitatea unei crime, putem să nu limităm în nici un fel durata unei inculpări sau a unei urmări legale posibile şi să-l iertăm în acelaşi timp pe vinovat. Invers, putem achita sau suspenda o judecată şi cu toate acestea să refuzăm să iertăm. E adevărat că singularitatea conceptului de imprescriptibilitate (spre deosebire de „prescriere", care are echivalente în alte sisteme de drept occidentale,

cel american spre exemplu) ţine poate de faptul că el introduce în egală măsură, la fel ca iertarea sau ca impardonabilul, un fel de eternitate sau de transcendenţă, orizontul apocaliptic al judecăţii de pe urmă: în dreptul de dincolo de drept, în istoria de dincolo de istorie. E un punct capital şi dificil. Într-un text polemic intitulat tocmai „Imprescriptibilul“, Jankélévitch declară că nu poate fi vorba să iertăm crimele împotriva umanităţii, împotriva umanităţii omului: nu împotriva unor „duşmani“ (politici, religioşi, ideologici), ci împotriva a ceea ce face un om dintr-un om – adică împotriva puterii înseşi de a ierta. Într-un mod analog, Hegel, mare gînditor al „iertării“ şi al „reconcilierii“, spunea că totul poate fi iertat, mai puţin crima împotriva spiritului, în speţă împotriva puterii de reconciliere a iertării. Fiind bineînţeles vorba despre Shoah, Jankélévitch insista mai ales asupra unui alt argument, decisiv în ochii lui: în acest caz, e cu atît mai puţin vorba să iertăm cu cît criminalii nu şi-au *cerut iertare*. Nu şi-au recunoscut greşeala şi nu au arătat nici o urmă de căinţă. Cel puţin asta susţine, poate cam pripit, Jankélévitch.

Or, eu aş fi tentat să contest această logică evident *condiţională* a *schimbului*, această presupoziţie atît de larg răspîndită potrivit căreia nu am putea să ne gîndim la iertare decît *cu condiţia* ca ea să fie cerută, în cursul unei scene de căinţă care să ateste deopotrivă conştiinţa vinei, transformarea vinovatului şi angajarea cel puţin implicită de a face totul pentru a evita reîntoarcerea răului. Avem aici o tranzacţie *economică*, tranzacţie care *în acelaşi timp* confirmă şi contrazice tradiţia avraamică de care vorbim. E important să analizăm în profunzime tensiunea din inima moştenirii între, pe de o parte, ideea care e deopotrivă o exigenţă a iertării necondiţionate, gratuite, infinite, non-economice, acordate *vinovatului ca vinovat*, fără reciprocitate, chiar şi celui care nu se căieşte sau nu cere să fie iertat şi, *pe de altă parte*, o iertare *condiţională*, aşa cum mărturisesc un mare număr de texte, implicînd numeroase dificul-

tăţi şi rafinări semantice, iertare proporţională cu recunoaşterea greşelii, cu căinţa şi cu transformarea păcătosului care, în acest caz, cere în mod explicit iertare. Şi care prin urmare nu mai este pe de-a-ntregul cel vinovat, ci deja un altul, şi mai bun decît vinovatul. În această măsură, şi cu această condiţie, nu *vinovatul ca atare* este cel căruia i se iartă. Unul din aspectele indisociabile de acest fapt, şi care mă interesează în egală măsură, priveşte atunci esenţa moştenirii. Ce este un moştenitor atunci cînd moştenirea include o poruncă deopotrivă dublă şi contradictorie? O poruncă pe care trebuie aşadar să o reorientăm, să o interpretăm activ, performativ, însă pe întuneric, ca şi cum ar trebui atunci ca, fără vreo normă şi fără vreun criteriu prestabilite, să reinventăm memoria?

În ciuda simpatiei pline de admiraţie pe care i-o port lui Jankélévitch şi chiar dacă înţeleg motivele care inspiră această mînie a celui drept, am dificultăţi în a-l urma. De pildă, atunci cînd înmulţeşte ocările la adresa bunei conştiinţe a „germanului“ sau atunci cînd tună şi fulgeră împotriva miracolului mărcii germane şi împotriva obscenităţii prospere a bunei conştiinţe, însă mai ales atunci cînd justifică refuzul de a ierta prin faptul – sau mai degrabă prin invocarea – lipsei de căinţă. În mare, spune: „Dacă ar fi început, în căinţă, prin a cere iertare, ne-am fi putut gîndi să le-o acordăm, însă n-a fost cazul.“ Îmi e cu atît mai greu să-l urmez aici, cu cît în ceea ce el însuşi numeşte o „carte de filosofie“, *Iertarea*, publicată mai înainte, Jankélévitch se arătase mai favorabil ideii unei iertări absolute. În acel moment, el revendica o inspiraţie iudaică şi mai ales creştină. Vorbea chiar de un imperativ de iubire şi despre o „etică hiperbolică“: de o etică, aşadar, care ar merge dincolo de legi, de norme sau de obligaţie. O etică dincolo de etică, iată – poate – locul de negăsit al iertării. Cu toate acestea, chiar la momentul acela, şi, prin urmare, contradicţia rămîne, Jankélévitch nu mergea pînă la a admite o iertare necondiţionată şi care ar fi aşadar acordată chiar şi celui care nu o cere.

Nervul argumentului, în „Imprescriptibilul" şi în partea intitulată „Să iertăm?", constă în faptul că singularitatea înscrisă în Shoah atinge dimensiunile a ceea ce e de *neispăşit*. Or, pentru ceea ce e de neispăşit, după Jankélévitch, nu există iertare cu putinţă, şi nici chiar iertare care să aibă un sens, care să facă sens. Căci axioma comună sau dominantă a tradiţiei, în cele din urmă, şi în ochii mei cea mai problematică, e că *iertarea trebuie să aibă sens*. Iar acest sens ar trebui să se determine pe fond de salvare, de reconciliere, de mîntuire, de ispăşire, aş spune chiar de jertfă. Pentru Jankélévitch, de vreme ce nu mai putem pedepsi criminalul cu o „pedeapsă proporţională cu crima" şi de vreme ce „pedeapsa devine aproape indiferentă", avem de-a face cu ceea ce e „de neispăşit" – el zice şi „ireparabil" (cuvînt pe care Chirac l-a folosit în faimoasa sa declaraţie cu privire la crima împotriva evreilor sub regimul Vichy: „În ziua aceea, Franţa săvârşea ireparabilul"). De la ceea ce e de neispăşit sau de nereparat, Jankélévitch ajunge la ceea ce nu poate fi iertat. Şi, după el, nu se iartă ceea ce nu poate fi iertat. Această înlănţuire nu îmi pare evidentă în sine. Şi asta din motivul pe care l-am spus (ce ar fi o iertare care nu ar ierta decît ceea ce poate fi iertat?) şi pentru că această logică implică în continuare faptul că iertarea rămîne corelatul unei judecăţi şi contrariul unei pedepsiri *posibile*, ale unei ispăşiri posibile, a ceea ce e „de neispăşit".

Fiindcă Jankélévitch pare să considere incontestabile două lucruri (ca şi Arendt, de exemplu, în *Condiţia omului modern*):

1. Iertarea trebuie să rămînă o *posibilitate umană* – insist asupra acestor două cuvinte şi mai ales asupra acestei trăsături antropologice care decide cu privire la tot (căci, în fond, întotdeauna se va pune problema să ştim dacă iertarea este o *posibilitate* sau nu, chiar o *facultate*, aşadar un „eu pot" suveran şi o putinţă umană sau nu);

2. Această posibilitate umană este corelatul posibilităţii de a pedepsi – nu de a se răzbuna, bineînţeles, ceea ce e cu totul

altceva, faţă de care iertarea este încă şi mai străină, ci de a pedepsi potrivit legii. „Pedeapsa, spune Arendt, are în comun cu iertarea faptul că încearcă să pună capăt unui lucru care, fără intervenţie, ar putea continua indefinit. Aşadar, faptul că oamenii sînt incapabili să ierte ceea ce nu pot pedepsi şi că sînt incapabili să pedepsească ceea ce se dovedeşte a fi de neiertat e deosebit de semnificativ, e un element structural al domeniului *problemelor omeneşti* [sublinierea mea].“

În „Imprescriptibilul“, nu în *Iertarea*, Jankélévitch se aşază în acest schimb, în această simetrie dintre a pedepsi şi a ierta: iertarea nu pare să aibă mai mult sens acolo unde crima a devenit, aşa cum e cazul cu Shoah, „de neispăşit“, în lipsa unei proporţii cu orice măsură umană. „Iertarea a murit în lagărele morţii“, spune el. Da. Cu condiţia ca iertarea să nu devină posibilă decît începînd cu momentul în care pare să dispară. Istoria ei ar începe dimpotrivă cu ceea ce e de neiertat.

Nu în numele unui purism etic sau spiritual insist eu asupra acestei contradicţii din inima moştenirii, ci asupra necesităţii de a păstra referinţa la o iertare necondiţionată şi non-economică: dincolo de schimb şi chiar şi dincolo de orizontul unei mîntuiri sau al unei reconcilieri. Dacă spun: „Te iert cu condiţia ca, cerîndu-ţi iertare, să te fi schimbat şi să nu mai fii acelaşi“, oare iert? Ce iert? Şi pe cine? Ce şi cui? Ceva sau pe cineva? O primă ambiguitate sintactică, de altfel, care ar trebui deja să ne reţină îndelung. Între întrebarea *„cine?“* şi întrebarea *„ce?“*. Oare iertăm *ceva*, o crimă, o greşeală, o fărădelege, adică un act sau un moment care nu epuizează persoana incriminată şi care, la limită, nu se confundă cu vinovatul care rămîne aşadar ireductibil la ea? Sau iertăm *cuiva*, în absolut, fără a mai marca atunci limita între fărădelege, momentul greşelii şi, pe de altă parte, persoana pe care o socotim responsabilă sau vinovată? Iar în acest din urmă caz (întrebarea *„cine?“*), cerem oare iertare victimei sau vreunui martor absolut, lui Dumnezeu, de pildă Dumnezeului care a prescris să iertăm celuilalt (om) pen-

tru a merita să fim iertaţi la rîndul nostru? (Biserica din Franţa a cerut iertare lui Dumnezeu, ea nu s-a căit nemijlocit sau doar în faţa oamenilor, sau în faţa victimelor, de pildă comunitatea iudaică, pe care doar le-a luat ca martor, e adevărat, în mod public, al iertării cerute în realitate lui Dumnezeu etc.) Trebuie să las deschise aceste vaste întrebări.

Închipuiţi-vă aşadar că iert cu condiţia ca vinovatul să se căiască, să devină mai bun, să ceară iertare şi deci să se schimbe printr-un nou angajament şi ca, prin urmare, să nu mai fie întocmai acelaşi cu acela care s-a făcut vinovat. În acest caz, mai putem vorbi de o iertare? Ar fi prea uşor, de ambele părţi: am ierta pe altcineva decît vinovatul însuşi. Ca să existe iertare, nu trebuie oare să iertăm şi greşeala şi pe vinovat *ca atare*, acolo unde şi una, şi celălalt rămîn, la fel de ireversibil ca şi răul, ca răul însuşi, şi ar mai fi capabili să se repete, impardonabil, fără transformare, fără îmbunătăţire, fără căinţă şi fără făgăduinţă? Nu trebuie oare să afirmăm că o iertare demnă de acest nume, dacă aşa ceva există vreodată, trebuie să ierte ceea ce e de neiertat şi fără nici o condiţie? Şi că această necondiţionalitate e de asemenea înscrisă, ca şi contrariul ei, în speţă condiţia căinţei, în moştenirea „noastră"? Chiar dacă această puritate radicală poate părea excesivă, hiperbolică, nebună? Căci dacă eu spun, aşa cum cred, că iertarea e nebună, şi că trebuie să rămînă o nebunie a imposibilului, nu o fac desigur pentru a o exclude sau pentru a o descalifica. Poate că e chiar singurul lucru care survine, care surprinde, precum o revoluţie, cursul obişnuit al istoriei, al politicii şi al dreptului. Căci aceasta înseamnă că rămîne eterogenă în raport cu ordinul politicului sau al juridicului aşa cum le înţelegem în mod obişnuit. Nu vom putea niciodată, în acest sens obişnuit al cuvintelor, să întemeiem o politică sau un drept al iertării. În toate scenele geopolitice de care vorbeam, se abuzează aşadar cel mai adesea de cuvîntul „iertare". Căci e întotdeauna vorba despre negocieri mai mult sau mai puţin mărturisite, de tranzacţii calculate,

de condiții și, așa cum ar spune Kant, de imperative ipotetice. Aceste tranzacții pot părea desigur foarte onorabile. De pildă, în numele „reconcilierii naționale“, expresie la care de Gaulle, Pompidou și Mitterrand au recurs toți trei în momentul în care au crezut că trebuie să-și asume responsabilitatea de a șterge datoriile și crimele din trecut, din timpul Ocupației sau din timpul războiului din Algeria. În Franța, cei mai înalți responsabili politici au ținut cu regularitate același discurs: trebuie purces la reconciliere pe calea amnistiei și recunoscută astfel unitatea națională. E un *leitmotiv* al retoricii tuturor șefilor de stat și a primilor-miniștri francezi de la cel de-al Doilea Război Mondial încoace, *fără excepție.* A fost literalmente limbajul celor care, după primul moment de epurare, au hotărît marea amnistie din 1951 pentru crimele comise sub Ocupație. L-am auzit într-o seară, într-un document de arhivă, pe domnul Cavaillet spunînd, citez din memorie, că, parlamentar fiind, votase legea amnistiei din 1951 fiindcă trebuia, spunea el, „să știm să uităm“; cu atît mai mult cu cît în acel moment – iar Cavaillet insista din greu asupra acestui aspect – pericolul comunist era resimțit ca fiind cel mai urgent. Trebuiau aduși înapoi în comunitatea națională toți anticomuniștii care, cu cîțiva ani mai înainte colaboratori, riscau să se trezească excluși din cîmpul politic printr-o lege prea severă și printr-o epurare care uita prea puțin. Refacerea unității naționale, asta însemna reînarmarea cu toate forțele disponibile într-o luptă care continua, de această dată pe timp de pace sau de război așa-zis rece. Există întotdeauna un calcul strategic și politic în gestul generos al celui care oferă reconcilierea sau amnistia și acest calcul trebuie integrat întotdeauna în analizele noastre. „Reconcilierea națională“ a fost deopotrivă, așa cum am spus, limbajul explicit al lui de Gaulle atunci cînd a revenit pentru prima dată la Vichy și unde a pronunțat un faimos discurs privind unitatea și unicitatea Franței; a fost literalmente discursul lui Pompidou care a vorbit și el, într-o faimoasă conferință de

presă, despre „reconcilierea naţională“ şi despre dezbinarea depăşită atunci cînd l-a graţiat pe Touvier; acesta a fost şi discursul lui Mitterrand atunci cînd a susţinut, în mai multe rînduri, că era garantul unităţii naţionale, şi foarte precis atunci cînd a refuzat să declare vinovăţia Franţei sub regimul de la Vichy (pe care-l califica, aşa cum ştiţi, drept o putere ilegitimă sau nereprezentativă, apropriată de către o minoritate de extremişti, în vreme ce noi ştim că lucrurile au fost mai complicate, şi nu numai din punct de vedere formal şi legal, dar să lăsăm asta acum). Invers, atunci cînd corpul naţiunii poate suporta fără risc o dezbinare minoră sau îşi poate regăsi întărită unitatea prin procese, prin deschideri de arhive, prin „refulări“, atunci alte calcule ne dictează să facem dreptate într-un mod mai riguros şi mai public „datoriei de memorie“.

Întotdeauna avem de-a face cu aceeaşi grijă: să facem în aşa fel încît naţiunea să supravieţuiască sfîşierilor sale, aşa încît traumele să cedeze travaliului de doliu, şi aşa încît statul-naţiune să nu fie cuprins de paralizie. Dar chiar şi acolo unde poate fi justificat, acest imperativ „ecologic“ de sănătate socială şi politică nu are nimic de-a face cu „iertarea“ despre care se vorbeşte atunci cu destul de multă uşurinţă. Iertarea nu ţine, nu ar trebui niciodată să ţină de o terapie de reconciliere. Să revenim la remarcabilul exemplu al Africii de Sud. Încă în închisoare, Mandela a crezut că trebuie să-şi asume el însuşi decizia de a negocia principiul unei proceduri de amnistie. Pentru a permite mai întîi revenirea exilaţilor ANC. Şi în vederea unei reconcilieri naţionale fără de care ţara ar fi fost trecută prin foc şi sabie. Însă, la fel ca şi achitarea, anularea şi chiar „graţia“ (excepţie juridico-politică despre care vom mai vorbi), amnistia nu înseamnă iertare. Or, atunci cînd Desmond Tutu a fost numit preşedinte al Comisiei de Adevăr şi Reconciliere, a creştinat limbajul unei instituţii destinate să trateze numai crimele cu motiv „politic“ (enormă problemă la care renunţ să mă mai refer aici, aşa cum renunţ şi să analizez structura complexă a

numitei comisii, în rapoartele sale cu celelalte instituții judiciare şi proceduri penale care trebuiau să-şi urmeze cursul). În egală măsură cu bunăvoință şi cu confuzie, mi se pare, Tutu, arhiepiscop anglican, a introdus vocabularul căinței şi al iertării. Ceea ce i-a atras reproşurile, între alte lucruri de altfel, ale unei părți necreştine a comunității de culoare. Fără a mai vorbi de însemnatele mize de traducere pe care aici nu pot decît să le evoc, ca şi recursul la limbajul însuşi, privind cel de-al doilea aspect al întrebării dumneavoastră: este oare scena iertării un față în față personal sau trimite la vreo mediere instituțională? (Iar limbajul însuşi, limba este aici o primă instituție mediatoare.) În principiu, pentru a urmări în continuare un filon al tradiției avraamice, trebuie ca iertarea să angajeze două singularități: vinovatul („*perpetrator*“, cum se spune în Africa de Sud) şi victima. Din clipa în care intervine un al treilea, putem vorbi încă de amnistie, de reconciliere, de reparație etc. Însă în nici un caz despre iertarea pură, în sens strict. Statutul Comisiei de Adevăr şi Reconciliere e profund ambiguu în această privință, ca şi discursul lui Tutu, care oscilează între o logică non-penală şi non-reparatorie a iertării (el o numeşte „restauratoare“) şi o logică judiciară a amnistiei. Ar trebui să interpretăm mai îndeaproape instabilitatea echivocă a tuturor acestor auto-interpretări. Prin mijlocirea unei confuzii între ordinul iertării şi ordinul justiției şi abuzînd de asemenea de eterogenitatea lor, ca şi de faptul că timpul iertării scapă procesului juridic, e de altfel întotdeauna posibil să mimăm scena iertării „imediate“ şi aproape automate pentru a scăpa de justiție. Posibilitatea acestui calcul rămîne întotdeauna deschisă şi am putea da o sumedenie de exemple. Şi de contra-exemple. Astfel, Tutu povesteşte cum într-o zi o femeie de culoare a venit în fața Comisiei. Soțul său fusese ucis de nişte polițişti torționari. Ea vorbeşte în limba ei, una din cele unsprezece limbi oficiale recunoscute de *Constituție*. Tutu tălmăceşte şi traduce în felul următor, în idiomul său creştin (anglo-anglican): „O comisie sau un guvern nu poate

ierta. Doar eu, eventual, aş putea ierta. *(And I am not ready to forgive.)* Şi nu sînt pregătită să iert – sau pentru a ierta." Un cuvînt foarte dificil de înţeles. Această femeie victimă, această soţie a unei victime[1] voia cu siguranţă să amintească faptul că, iată, corpul anonim al statului sau al unei instituţii publice nu poate ierta. Nu are nici dreptul şi nici puterea să o facă; şi nici n-ar avea nici un sens să o facă. Reprezentantul statului poate judeca, însă iertarea nu are nimic de-a face cu spaţiul public sau politic. Chiar dacă ar fi „dreaptă", iertarea ar fi dreaptă în sensul unei dreptăţi care nu are nimic de-a face, cu justiţia judiciară, cu dreptul. Pentru asta există tratate de drept iar aceste tratate nu iartă niciodată, în sensul stric al cuvîntului. Această femeie voia poate să sugereze altceva: dacă are cineva vreo cădere să ierte, acesta nu poate fi decît victima şi nu o terţă instituţie. Căci, pe de altă parte, chiar dacă această soţie era şi ea o victimă, ei bine, victima absolută – dacă putem spune astfel – rămînea soţul ei mort. Doar mortul ar fi putut, în mod legitim, să se gîndească la iertare. Supravieţuitoarea nu era pregătită să se pună abuziv în locul mortului. Copleşitoare şi dureroasă experienţă a supravieţuitorului: cine să aibă dreptul să ierte în numele victimelor dispărute? Într-un fel, acestea din urmă sînt întotdeauna absente. *Dispărute* prin esenţă, ele nu sînt niciodată absolut prezente, în momentul cererii iertării, aşa cum erau în momentul crimei; şi uneori sînt absente în corpul lor, adesea chiar moarte.

---

[1] Ar fi multe de spus aici cu privire la diferenţele sexuale, fie că e vorba despre victime, fie că e vorba despre mărturiile lor. Tutu povesteşte de asemenea cum anumite femei au iertat în prezenţa călăilor lor. Însă Antje Krog, într-o carte admirabilă, *The Country of My Skull*, descrie de asemenea situaţia unor femei militante care, violate şi mai întîi acuzate de către torţionari că nu sînt militante ci prostituate, nu puteau nici măcar să mărturisească aceste lucruri în faţa Comisiei, nici măcar în familiile lor, fără a se despuia, fără a-şi arăta cicatricile sau fără a se expune încă o dată, prin chiar mărturia lor, unei alte violenţe. „Problema iertării" nici măcar nu se putea pune în mod public pentru aceste femei dintre care unele ocupă în prezent înalte funcţii în stat. Cu privire la această problemă, în Africa de Sud există o *Gender Commission*.

Revin pentru o clipă la echivocul tradiţiei. Pe de o parte, iertarea (acordată de Dumnezeu sau inspirată de prescripţia divină) trebuie să fie un dar gratuit, fără schimb şi fără condiţii; pe de altă parte, ea cere, în chip de condiţie minimală, căirea şi transformarea păcătosului. Ce consecinţă să tragem din această tensiune? Cel puţin aceasta, care nu simplifică lucrurile: dacă ideea noastră de iertare se năruie în clipa în care o lipsim de polul său absolut de referinţă, adică de puritatea sa necondiţionată, cu toate acestea ea rămîne inseparabilă de ceea ce e eterogen în raport cu ea, adică ordinul condiţiilor, căinţa, transformarea, tot atîtea lucruri care-i permit să se înscrie în istorie, drept, politică, în existenţa însăşi. Aceşti doi poli, *necondiţionalul* şi *condiţionalul*, sînt absolut eterogeni şi trebuie să rămînă ireductibili unul la celălalt. Cu toate acestea, ei sînt indisociabili: dacă vrem, şi trebuie să vrem, ca iertarea să devină efectivă, concretă, istorică, dacă vrem *să se întîmple*, să aibă loc pentru a schimba lucrurile, trebuie ca puritatea ei să se angajeze într-o serie de condiţii de tot felul (psiho-sociologice, politice etc.). Deciziile şi responsabilităţile sînt de luat între aceşti doi poli, *ireconciliabili dar indisociabili*. Însă, în ciuda tuturor confuziilor care reduc iertarea la amnistie sau la amnezie, la achitare sau la prescriere, la travaliul de doliu sau la vreo terapie politică de reconciliere, pe scurt la vreo ecologie istorică, n-ar trebui totuşi să uităm niciodată că toate acestea se referă la o anumită idee a iertării pure şi necondiţionate, fără de care acest discurs nu ar avea nici cel mai mic sens. Ceea ce complică problema „sensului“ e şi faptul că, aşa cum sugeram mai adineauri: iertarea pură şi necondiţionată, pentru a avea un sens propriu, trebuie să nu aibă nici un „sens“, nici o finalitate şi nici o inteligibilitate. E o nebunie a imposibilului. Ar trebui să urmărim fără ezitare consecinţa acestui paradox sau a acestei aporii.

Ceea ce numim *dreptul de graţiere* oferă un exemplu, în acelaşi timp un exemplu printre altele şi modelul exemplar.

Căci, dacă e adevărat că iertarea ar trebui să rămînă eterogenă în raport cu ordinul juridico-politic, judiciar sau penal, dacă e adevărat că ar trebui ca de fiecare dată, în fiecare caz, să rămînă o excepţie absolută, atunci există o excepţie de la această lege de excepţie, într-un fel, şi, în Occident, e tocmai această tradiţie teologică care acordă suveranului un drept exorbitant. Căci dreptul de graţiere este, aşa cum o indică numele lui, de ordinul dreptului, însă un drept care înscrie în legi o putere de dincolo de legi. Monarhul absolut de drept divin poate graţia un criminal, adică poate practica, în numele statului, o iertare care transcende şi neutralizează dreptul. Drept de dincolo de drept. Ca şi ideea de suveranitate însăşi, acest drept de graţie a fost însuşit de către tradiţia republicană. În unele state moderne de tip democratic, precum Franţa, s-ar zice că a fost secularizat (dacă acest cuvînt ar avea un sens şi în afara tradiţiei religioase pe care o păstrează chiar atunci cînd pretinde că i se sustrage). În altele, precum Statele Unite, secularizarea nici măcar nu e un simulacru, deoarece Preşedintele şi guvernatorii, care au drept de graţie (*pardon, clemency*), depun mai întîi un jurămînt cu mîna pe *Biblie*, ţin discursuri oficiale de tip religios şi invocă numele sau binecuvîntarea lui Dumnezeu de fiecare dată cînd se adresează naţiunii. Ceea ce contează în această excepţie absolută care este dreptul de graţie, e faptul că exceptarea dreptului, abaterea de la drept e situată în vîrful sau la temelia juridico-politicului. În corpul suveranului, ea întrupează ceea ce întemeiază, susţine sau înalţă, o dată cu unitatea naţiunii, garanţia *Constituţiei*, condiţiile şi exercitarea dreptului. Ca întotdeauna, principiul transcendental al unui sistem nu aparţine sistemului. Îi este străin precum o excepţie.

Fără a contesta principiul acestui drept de graţiere, cel mai „înalt“ din cîte există, cel mai nobil, dar şi cel mai „alunecos“ şi cel mai echivoc, cel mai periculos, cel mai arbitrar, Kant aminteşte limitarea strictă care ar trebui să-i fie impusă pentru a nu da loc celor mai josnice nedreptăţi: ca suveranul să nu poată

graţia decît atunci cînd crima îl vizează pe el însuşi (şi vizează aşadar, în corpul lui, însăşi garanţia dreptului, a statului de drept şi a statului). Ca şi în logica hegeliană despre care vorbeam adineauri, nu e de neiertat decît crima împotriva a ceea ce dă puterea de a ierta, crima împotriva iertării, în definitiv – spiritul după Hegel, şi ceea ce el numeşte „spiritul creştinismului“ – însă suveranul are dreptul de a ierta tocmai ceea ce e de neiertat şi doar ceea ce e de neiertat, şi doar atunci cînd „corpul regelui“, în funcţiunea sa suverană, e vizat prin mijlocirea celuilalt „corp al regelui“, care aici este „acelaşi“, corpul de carne, singular şi empiric. În afara acestei excepţii absolute, în toate celelalte cazuri, pretutindeni unde nelegiuirea îi vizează pe supuşi, adică mai întotdeauna, dreptul de graţiere nu ar putea fi exercitat fără a se comite o nedreptate. *De fapt*, ştim că întotdeauna e exercitat într-un mod condiţionat, în funcţie de o interpretare sau de un calcul, din partea suveranului, cu privire la ceea ce intersectează un interes particular (al său propriu sau al apropiaţilor săi sau al unei fracţiuni a societăţii) şi interesul de stat. Un exemplu recent ar putea fi dat de Clinton – care nu a fost niciodată înclinat să graţieze pe nimeni şi care e un partizan mai degrabă ofensiv al pedepsei cu moartea. Or, de curînd, utilizîndu-şi *right to pardon*, i-a graţiat pe portoricanii aflaţi de multă vreme în închisoare pentru terorism. Ei bine, republicanii nu au pierdut prilejul să conteste acest privilegiu absolut al executivului acuzîndu-l pe preşedinte că ar fi vrut s-o ajute astfel pe Hillary Clinton în viitoarea ei campanie electorală la New York, acolo unde portoricanii sînt, aşa cum bine ştiţi, foarte numeroşi.

În cazul deopotrivă excepţional şi exemplar al dreptului de graţiere, acolo unde ceea ce excedă juridico-politicul se înscrie, pentru a-l întemeia, în dreptul constituţional, ei bine, acest *tête-à-tête* sau acest faţă în faţă personal şi despre care putem crede că e solicitat prin însăşi esenţa iertării *există şi nu există*. Chiar

şi acolo unde iertarea ar trebui să nu angajeze decît singularităţi absolute, într-un anume fel, ea nu poate să se *manifeste* fără a face apel la un terţ, la instituţie, la socialitate, la moştenirea transgeneraţională, la supravieţuitor în genere; şi, mai înainte de toate, la această instanţă universalizantă care e limbajul. Poate oare exista, de o parte sau de cealaltă, o scenă de iertare fără un limbaj împărtăşit? Această împărtăşire nu priveşte doar o limbă naţională sau un idiom, ci şi un acord asupra sensului cuvintelor, a conotaţiilor lor, a retoricii, a destinatarului unei referinţe etc. Avem aici o altă formă a aceleiaşi aporii: atunci cînd victima şi vinovatul nu împărtăşesc nici un limbaj, cînd nimic comun şi universal nu le permite să se înţeleagă, cînd iertarea pare lipsită de sens, avem de-a face cu ceea ce e absolut de neiertat, cu această imposibilitate de a ierta despre care adineauri spuneam totuşi că este, în mod paradoxal, elementul însuşi al oricărei iertări posibile. Pentru a ierta, trebuie ca, *pe de o parte*, ambele tabere să se înţeleagă asupra naturii greşelii, să ştie cine se face vinovat, de ce rău, împotriva cui etc. Ceea ce e deja puţin probabil. Fiindcă vă închipuiţi în ce măsură o „logică a inconştientului" ar putea perturba această „cunoaştere" şi toate schemele al căror adevăr îl deţine, totuşi. Şi vă închipuiţi de asemenea ce s-ar putea întîmpla în momentul în care această perturbare ar zdruncina totul, în momentul în care s-ar repercuta în „travaliul de doliu", în „terapia" despre care vorbeam, atît în drept cît şi în politică. Căci, dacă o iertare pură nu poate, nu *trebuie să se prezinte* ca atare, să se exhibeze altfel spus în teatrul conştiinţei fără ca, tocmai astfel, să se dezmintă, să mintă sau să reafirme o suveranitate, atunci cum să ştim ce este o iertare, dacă iertarea are vreodată loc şi cum să ştim cine iartă pe cine sau ce şi cui? Căci, *pe de altă parte*, dacă, aşa cum spuneam adineauri, trebuie ca ambele tabere să se înţeleagă asupra naturii greşelii, să ştie cine se face vinovat, de ce rău, faţă de cine etc. şi dacă acest lucru rămîne foarte puţin probabil, contrariul este adevărat în egală măsură. În

acelaşi timp, trebuie într-adevăr ca alteritatea, non-identificarea, chiar şi lipsa de înţelegere să rămînă ireductibile. Iertarea este aşadar nebună, trebuie să se cufunde, însă lucid, în bezna a ceea ce e de neînţeles. Dacă vreţi, puteţi numi acest lucru inconştient sau non-conştiinţă. Din clipa în care victima „pricepe" criminalul, din clipa în care schimbă, vorbeşte, se înţelege cu el, scena reconcilierii a început şi o dată cu ea această iertare obişnuită care este orice, numai iertare nu. Însă, dacă spun „*nu te iert*" cuiva care îmi cere iertare, dar pe care-l înţeleg şi care mă înţelege, atunci un proces de reconciliere a început, terţul a intervenit. Cu toate acestea s-a terminat cu adevărata iertare.

M.W.: În cele mai groaznice situaţii, în Africa, în Kosovo, nu e oare vorba tocmai despre o barbarie a proximităţii în care crima s-a săvîrşit între nişte oameni care se cunosc? Nu cumva iertarea implică imposibilul: să fim în acelaşi timp altundeva decît în situaţia anterioară, de dinaintea crimei, fiind în continuare în înţelegerea situaţiei anterioare?

J.D.: În ceea ce dumneavoastră numiţi „situaţia anterioară", ar putea exista într-adevăr tot felul de proximităţi: limbaj, vecinătate, familiaritate, chiar familie etc. Însă pentru ca răul să se ivească, „răul radical" şi poate chiar mai rău, răul de neiertat – singurul care face să se ivească problema iertării – trebuie ca, în punctul cel mai intim al acestei intimităţi, o ură absolută să vină să întrerupă pacea. Această ostilitate distrugătoare nu poate ţinti decît ceea ce Lévinas numeşte „chipul" celuilalt, celălalt seamăn, aproapele cel mai aproape, între bosniac şi sîrb, de pildă, în interiorul aceluiaşi cartier, al aceleiaşi case, uneori al aceleiaşi familii. Trebuie oare ca iertarea să umple atunci prăpastia? Trebuie oare să sutureze rana într-un proces de reconciliere? Sau trebuie să dea loc unei alte păci, fără uitare, fără amnistie, fără fuziune sau confundare? Bineînţeles,

nimeni nu ar îndrăzni cu decenţă să obiecteze în privinţa imperativului reconcilierii. E preferabil să se pună capăt crimelor şi sfâşierilor. Dar, încă o dată, cred că trebuie să distingem între iertare şi acest proces de reconciliere, această reconstituire a unei sănătăţi sau a unei „normalităţi", oricît de necesare şi de dezirabile ar putea părea ele cu ajutorul amneziilor, al „travaliului de doliu" etc. O iertare „finalizată" nu e o iertare, e doar o strategie politică sau o economie psihoterapeutică. În Algeria de astăzi, în ciuda durerii infinite a victimelor şi a nedreptăţii ireparabile de care suferă pe veci, ne putem desigur gîndi că supravieţuirea ţării, a societăţii şi a statului trece prin procesul de reconciliere anunţat. Din acest punct de vedere, putem „înţelege" faptul că un vot a aprobat politica promisă de Bouteflika. Însă consider nepotrivit cuvîntul „iertare", pronunţat cu această ocazie, îndeosebi de către şeful statului algerian. Îl găsesc nedrept deopotrivă din respect faţă de victimele unor crime atroce (nici un şef de stat nu are dreptul să ierte în locul lor) şi din respect faţă de sensul acestui cuvînt, faţă de necondiţionalitatea non-negociabilă, non-economică, a-politică şi non-strategică pe care le prescrie. Dar, încă o dată, acest respect faţă de cuvînt sau faţă de concept nu traduce doar un purism semantic sau filosofic. Tot felul de „politici" de nemărturisit, tot felul de viclenii strategice se pot adăposti în mod abuziv în spatele unei „retorici" sau al unei „comedii" a iertării pentru a sări peste etapa dreptului. În politică, cînd e vorba de a analiza, de a judeca, chiar de a contraria în mod practic aceste abuzuri, exigenţa conceptuală se înăspreşte, chiar şi acolo unde ea ia în consideraţie – încurcîndu-se în ele sau declarîndu-le – paradoxuri sau aporii. Aceasta este, încă o dată, condiţia responsabilităţii.

M.W.: Sînteţi aşadar în permanenţă împărţit între o viziune etică „hiperbolică" a iertării, iertarea pură, şi realitatea unei societăţi angajate în procese pragmatice de reconciliere?

J.D.: Da, rămîn „împărțit“, aşa cum atît de bine spuneți. Însă fără a putea, fără a vrea şi fără a trebui să despart. Cei doi poli sînt ireductibili unul la celălalt, desigur, însă rămîn indisociabili. Pentru a orienta „politica“ a ceea ce ați numit „procesele pragmatice“, pentru a schimba dreptul (care aşadar e prins între cei doi poli, „idealul“ şi „empiricul“ – iar ceea ce contează aici pentru mine e această mediere universalizantă, această istorie a dreptului, posibilitatea acestui progres al dreptului, situate între cei doi poli), trebuie să ne referim la ceea ce ați numit „viziunea «hiperbolică» a iertării“. Deşi nu sînt sigur de cuvintele „viziune“ sau „etică“ în acest caz, să spunem că doar această exigență inflexibilă poate orienta o istorie a legilor, o evoluție a dreptului. Doar ea poate inspira, aici şi acum, în urgență, fără aşteptare, răspunsul şi responsabilitățile.

Să revenim la chestiunea *drepturilor omului*, a conceptului de *crimă împotriva umanității*, dar şi a *suveranității*. Mai mult ca oricînd, aceste trei motive sînt legate în spațiul public şi în discursul politic. Deşi adesea o anumită noțiune de suveranitate e pozitiv asociată dreptului persoanei, dreptului la autodeterminare, idealului emancipării, în realitate, ideii înseşi de libertate, principiului drepturilor omului, în numele drepturilor omului şi pentru a pedepsi sau pentru a preveni crimele împotriva umanității – ajungem să limităm, cel puțin să încercăm, prin intervenții internaționale, să limităm suveranitatea anumitor state-națiune. Dar cu prioritate a unora față de altele. Exemple recente: intervențiile în Kosovo sau în Timorul oriental, de altfel diferite în natura şi orizontul lor. (Cazul războiului din Golf este de altminteri complicat: este limitată astăzi suveranitatea Irakului, dar abia după ce s-a pretins apărarea, împotriva acestuia, a suveranității unui stat mic – şi, în trecere, alte cîteva interese, dar să lăsăm asta.) Să fim mereu atenți, aşa cum Hannah Arendt aminteşte cu luciditate, la faptul că limitarea suveranității nu este niciodată impusă decât acolo unde este „posibil“ (fizic, militar, economic), adică întotdeauna im-

pusă unor state mici, relativ slabe, de către state puternice. Acestea din urmă sînt invidioase pe propria lor suveranitate, limitînd-o pe a celorlalte. Ele au o pondere determinantă şi în deciziile instituţiilor internaţionale. Acestea reprezintă o ordine şi o „stare de fapt" care pot fi ori consolidate în slujba celor „puternici" ori, dimpotrivă, dislocate puţin cîte puţin, aduse în stare de criză, ameninţate de concepte (adică, aici, de performative instituite, evenimente prin esenţă istorice şi transformabile) precum acelea de noi „drepturi ale omului" sau „crime împotriva umanităţii", de convenţii asupra genocidului, torturii sau terorismului. Între cele două ipoteze, totul depinde de *politica* ce pune în practică aceste concepte. În ciuda rădăcinilor şi temeiurilor lor fără vîrstă, aceste concepte sînt încă tinere, cel puţin ca dispozitive de drept internaţional. Iar cînd, în 1964 – parcă ar fi fost ieri – Franţa a judecat oportună decizia de a lăsa imprescriptibile crimele contra umanităţii (decizie ce a făcut posibile toate procesele pe care le cunoaşteţi şi dumneavoastră – nu mai departe decît ieri cel al lui Papon), ea a făcut apel implicit la un fel de „dincolo" de drept chiar în sînul dreptului. Imprescriptibilitatea, ca noţiune juridică, nu este desigur neiertarea, am văzut mai înainte de ce. Dar imprescriptibilitatea, revin, arată înspre ordinea transcendentă a necondiţionalului, a iertării şi a neiertării, înspre un fel de an-istoricitate, sau chiar de eternitate şi Judecată de Apoi ce depăşesc istoria şi timpul finit al dreptului: pentru totdeauna, „etern", oriunde şi oricînd, o crimă împotriva umanităţii va fi pasibilă de o judecată, iar dosarul său nu va fi niciodată şters din arhiva judiciară. Aşadar, o anume idee a iertării şi a neiertării, a unei anume depăşiri a dreptului (de orice determinare istorică a dreptului) a inspirat legislatorii şi parlamentarii, pe cei care produc dreptul, atunci cînd, de pildă, în Franţa au instituit imprescriptibilitatea crimelor împotriva umanităţii sau, mai general, cînd transformă dreptul internaţional şi instaurează curţi universale. Aceasta arată îndeajuns că, în ciuda aparenţei sale teoretice, speculati-

ve, puriste, abstracte, orice reflecţie asupra unei exigenţe necondiţionate este dinainte angajată cu totul într-o istorie concretă. Ea poate induce procese de transformare – politică, juridică, dar de fapt fără limită.

Acestea fiind spuse, fiindcă îmi reaminteaţi cît sînt de „împărţit" în faţa atîtor dificultăţi aparent insolubile, aş fi tentat de două tipuri de răspuns. *Pe de o parte*, există, trebuie să existe „insolubil", trebuie să acceptăm asta. În politică, dar şi dincolo de ea. Cînd datele unei probleme sau ale unei sarcini nu apar ca infinit contradictorii, punîndu-mă în faţa aporiei unei duble injoncţiuni, atunci ştiu dinainte ce trebuie făcut, cred că ştiu, iar această cunoaştere comandă şi programează acţiunea: e făcut, nu mai există decizie ori responsabilitate de asumat. O anume ne-cunoaştere mă lasă descoperit în faţa a tot ce am de făcut pentru ca să mă simt liber obligat şi responsabil de asta. Trebuie atunci, şi doar atunci, să răspund de această tranzacţie între două imperative contradictorii şi egal justificate. Nu că ar trebui *să nu ştim*. Dimpotrivă, trebuie ştiut cît mai mult şi cît mai bine, dar între cunoaşterea cea mai vastă, cea mai rafinată, cea mai necesară şi decizia responsabilă rămîne totuşi o prăpastie şi ea trebuie să rămînă. Regăsim aici distincţia celor două ordini (indisociabile dar eterogene), distincţie care ne preocupă de la începutul acestui interviu. *Pe de altă parte*, dacă numim „politică" ceea ce dumneavoastră desemnaţi drept „procese pragmatice de reconciliere", atunci, luînd în serios aceste urgenţe politice, eu cred că nu ne definim în întregime prin politic şi mai ales nu prin cetăţenie, prin apartenenţa statutară la un stat-naţiune. Nu trebuie oare să acceptăm că, în inimă sau în raţiune, mai ales cînd e vorba de „iertare", se întîmplă ceva care excedă orice instituţie, orice putere, orice instanţă juridico-politică? Ne putem imagina cum cineva, victimă a tot ce poate fi mai rău, în sine, acasă la ai săi, în generaţia sa ori în prece-

denta, cere dreptate: criminalii să compară, să fie judecaţi şi condamnaţi de o curte – dar totuşi în inima lui iartă.

M.W.: Şi invers?

J.D.: La fel şi invers, desigur. Ne putem imagina şi putem accepta că cineva nu iartă niciodată, chiar după o procedură de achitare sau de amnistie. Dar secretul acestei experienţe rămîne. El trebuie să rămînă intact, inaccesibil dreptului, politicii, chiar moralei: absolut. Aş face însă din acest principiu trans-politic un principiu politic, o regulă sau o luare de poziţie politică: trebuie şi să respectăm, în politică, secretul, ceea ce depăşeşte politicul sau ceea ce nu mai ţine de juridic. Aş numi aceasta „democraţia viitorului". În răul radical despre care vorbim şi în consecinţă în enigma iertării neiertatului există un fel de „nebunie" de care juridico-politicul nu se poate apropia şi pe care o poate, încă şi mai puţin, să şi-o aproprieze. Imaginaţi-vă o victimă a terorismului, o persoană căreia i-au fost sugrumaţi ori deportaţi copiii, sau alta a cărei familie a murit într-un cuptor crematoriu. Fie că ea spune „iert", fie că spune „nu iert", în ambele cazuri nu sînt sigur că înţeleg, ba chiar sînt sigur că nu înţeleg şi în orice caz nu am nimic de spus. Această zonă a experienţei rămîne inaccesibilă, iar eu trebuie să-i respect secretul. Ceea ce rămîne de făcut pe urmă public, politic, juridic rămîne la fel de dificil. Să luăm din nou exemplul Algeriei. Înţeleg, împărtăşesc chiar dorinţa celor care spun: „Trebuie să facem pace, trebuie ca ţara să supravieţuiască, ajunge cu aceste crime monstruoase, trebuie făcut ceea ce e de făcut pentru ca totul să se termine", iar dacă, pentru aceasta, trebuie mers cu vicleşugul pînă la minciună ori confuzie (ca şi atunci cînd Bouteflika spune: „Vom elibera prizonierii politici care nu au mîinile pătate cu sînge"), ei bine, treacă şi această retorică abuzivă, căci nu va fi fost prima în istoria recentă, mai puţin recentă şi mai ales colonială a acestei ţări. Pot deci să înţeleg

această „logică", dar pot să înţeleg şi logica opusă care refuză cu orice preţ şi din principiu această utilă mistificare. Ei bine, aici se află momentul marii dificultăţi, legea tranzacţiei responsabile. În funcţie de situaţii şi de moment, responsabilităţile de asumat sînt diferite. Nu ar trebui să facem, mi se pare, în Franţa de astăzi, ceea ce se pregăteşte în Algeria. Societatea franceză de azi îşi poate permite să aducă la lumină, cu o rigoare inflexibilă, toate crimele trecutului (inclusiv cele care ne duc înapoi la Algeria iar lucrul nu a fost făcut), ea poate să le judece şi să nu lase memoria să adoarmă. Există situaţii în care, dimpotrivă, trebuie, dacă nu să facem memoria să adoarmă (asta n-ar trebui să se întîmple niciodată pe cît posibil), să facem măcar ca şi cum, pe scena publică, am renunţa la a trage toate consecinţele. Nu sîntem niciodată siguri că facem alegerea justă – nu ştim şi nu o vom şti niciodată – a ceea ce se cheamă o cunoaştere. Viitorul nu ne va aduce mai multă cunoaştere, căci va fi determinat el însuşi de această alegere. Aici responsabilităţile trebuie reevaluate clipă de clipă, în funcţie de situaţii concrete, adică acelea care nu aşteaptă, cele care nu ne îngăduie timp pentru deliberări infinite. Răspunsul nu poate fi acelaşi în Algeria de azi, de ieri sau de mîine, ori în Franţa lui 1945, 1968-1970 sau din anul 2000. E mai mult decît dificil, este de-a dreptul angoasant. E obscuritatea. Dar a recunoaşte aceste diferenţe „contextuale" înseamnă cu totul altceva decît o demisie empiristă, relativistă ori pragmatică. Tocmai pentru că dificultatea survine în numele şi din raţiunea principiilor necondiţionate, aşadar ireductibile la aceste facilităţi (empiriste, relativiste ori pragmatice). În orice caz, nu aş reduce teribila problemă a cuvîntului „iertare" la aceste „procese" în care se află dintru început angajată, oricît de complexe şi inevitabile ar fi.

M.W.: Ceea ce se arată în continuare complex este acest flux între politic şi etica hiperbolică. Puţine naţiuni reuşesc să scape acestui aspect, probabil fondator: al existenţei crimelor, a

violenţelor, a unei violenţe fondatoare – pentru a vorbi precum René Girard, iar tema iertării devine foarte comodă pentru a justifica, apoi, istoria naţiunii.

J.D.: *Toate* statele-naţiune se nasc şi se întemeiază pe violenţă. Cred în acest adevăr incontestabil. Chiar fără a mai înfăţişa în această privinţă spectacole groaznice, e de-ajuns să subliniem o lege de structură: momentul întemeierii, momentul instituirii este anterior legii sau legitimităţii pe care o instaurează. El este aşadar *în afara legii* şi tocmai de aceea este violent. Ştiţi însă că am putea „ilustra“ (vai, ce cuvînt!) acest adevăr abstract prin documente îngrozitoare, provenite din istoria tuturor statelor, a celor mai străvechi, precum şi a celor mai tinere. Înaintea formelor moderne a ceea ce se numeşte, în sens strict, „colonialism“, toate statele (aş îndrăzni să spun chiar, fără să speculez prea mult asupra cuvîntului şi etimologiei, toate *culturile*) îşi au originea într-o agresiune de tip *colonial.* Această violenţă fondatoare nu este pur şi simplu uitată. Întemeierea este făcută *pentru* a o oculta; prin urmare, ea tinde să organizeze amnezia, uneori prin celebrarea şi prin sublimarea marilor începuturi. Or, ceea ce astăzi pare specific şi inedit este acest *proiect* de a face să compară în faţa unor instanţe universale state sau, cel puţin, şefi de stat ca atare (Pinochet) şi chiar şefi de stat în exerciţiu (Milosevič). Sînt doar nişte proiecte sau nişte ipoteze, însă această posibilitate e de ajuns pentru a anunţa o mutaţie: ea constituie în sine un eveniment major. Suveranitatea statului, imunitatea unui şef de stat nu mai sînt – în principiu – de drept, intangibile. Bineînţeles, vor persista numeroase ambiguităţi, în faţa cărora trebuie să ne sporim vigilenţa. Sîntem departe de a trece la fapte şi de a pune în practică aceste proiecte, fiindcă dreptul internaţional depinde încă prea mult de statele-naţiune suverane şi puternice. Mai mult, cînd se trece la fapte, în numele drepturilor universale ale omului sau împotriva „crimelor împotriva umanităţii“, acest gest

este făcut adesea din interes, în funcţie de strategii complexe şi uneori contradictorii, aflate la discreţia statelor care nu numai că sînt invidioase pe propria suveranitate, dar şi domină scena internaţională, grăbite să intervină într-un loc mai degrabă decît într-altul – de exemplu în Kosovo mai degrabă decît în Cecenia, pentru a ne mărgini la două exemple recente etc. – şi care exclud orice intervenţie pe teritoriul lor; de unde, de exemplu, ostilitatea Chinei faţă de orice ingerinţă de acest tip în Asia, în Timor sau în Tibet; sau reticenţa Statelor Unite, chiar şi a Franţei, dar şi a anumitor ţări aşa-zise „din Sud" faţă de competenţele universale promise Curţii Penale Internaţionale etc.

Revenim cu regularitate la această problemă a suveranităţii. Şi, fiindcă vorbim despre iertare: ceea ce uneori face insuportabil sau odios, chiar obscen, acest „te iert" este tocmai afirmarea suveranităţii. Ea se adresează adesea de sus în jos, ea îşi confirmă propria libertate sau îşi arogă puterea de a ierta, ca victimă sau în numele victimei. Or, trebuie să ne gîndim de asemenea la o victimizare absolută, aceea care privează victima de viaţă sau de dreptul la cuvînt sau de această libertate, de această forţă şi de această putere care *autorizează*, care îngăduie accederea la poziţia acestui „te iert". Impardonabilul ar consta aici în faptul de a priva victima de acest drept la cuvînt, de acest cuvînt, de posibilitatea oricărei manifestări, a oricărei mărturii. Victima ar fi atunci, cu atît mai mult, o victimă a faptului de a se vedea deposedată de *posibilitatea* minimală, elementară de a se gîndi *în mod virtual* să ierte ceea ce e de neiertat. Această crimă absolută nu are loc doar sub forma omorului.

Aşadar, o imensă dificultate. De fiecare dată cînd iertarea este efectiv înfăptuită, se pare că o anumită putere suverană este presupusă. Aceasta poate fi puterea suverană a unui suflet nobil şi puternic, dar şi a unui stat care dispune de o legitimitate necontestată, de puterea necesară pentru a organiza un pro-

ces, o judecată aplicabilă sau, eventual, achitarea, amnistia sau iertarea. Dacă – aşa cum pretind Jankélévitch şi Arendt (mi-am exprimat rezervele în această privință) – nu iertăm decît acolo unde am putea judeca şi pedepsi, aşadar evalua, atunci realizarea, instituirea unei instanțe de judecată presupun o putere, o forță, o suveranitate. Cunoaşteți argumentul „revizionist": tribunalul de la Nürnberg a fost invenția învingătorilor şi era la dispoziția lor atît pentru a institui dreptul, pentru a judeca şi condamna, cît şi pentru a stabili nevinovăția etc.

Lucrul la care visez şi pe care încerc să îl gîndesc ca fiind „puritatea" unei iertări demne de acest nume ar fi o iertare fără putere: *necondiţională, însă fără suveranitate*. Cea mai dificilă sarcină, deopotrivă necesară şi aparent imposibilă, ar fi, atunci, să disociem *caracterul necondiţional* şi *suveranitatea*. O vom face oare într-o bună zi? Va mai trece ceva vreme pînă atunci. Însă, pentru că ipoteza acestei sarcini imprezentabile se anunță, fie şi ca un vis pentru gîndire, această nebunie nu este poate atît de nebună...

CUPRINS

În colecţia „Studii“,
seria „Studii socio-umane“ au apărut:

Jean Baudrillard, Marc Guillaume, *Figuri ale alterităţii*
Jean Starobinski, *Melancolie, nostalgie, ironie*
Gaston Bachelard, *Poetica spaţiului*
J.L. Austin, *Cum să faci lucruri cu vorbe*
Georges Bataille, *Suveranitatea*
I.M. Lotman, *Cultură şi explozie*

În curs de apariţie:

Dominique Schnapper,
Comunitatea cetăţenilor. Asupra ideii moderne de naţiune
Gaston Bachelard, *Poetica reveriei*
Michel Foucault, *A supraveghea şi a pedepsi*
Jean François Mattéi, *Barbaria interioară*
Theodor W. Adorno, *Teoria estetică*

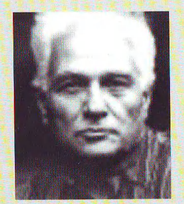
Contravaloarea timbrului literar se depune în contul Uniunii Scriitorilor din România, nr. 2511.1-171.1/ROL, deschis la BCR, Filiala Sector 1, Bucureşti.

Editura Paralela 45

Piteşti, jud. Argeş, cod 110174, str. Fraţii Goleşti 128-130;
tel./fax: (0248)63.14.39; (0248)63.14.92; (0248)21.45.33;
e-mail: redactie@edituraparalela45.ro

Bucureşti, cod 71341, Piaţa Presei Libere nr. 1,
Casa Presei Libere, corp C_2, mezanin 6-7-8, sector 1,
tel./fax: (021)224.39.00; OP 33, CP 13,
e-mail: bucuresti@edituraparalela45.ro

Tiparul executat la tipografia
Editurii Paralela 45



De ce e atît de dificil de gîndit acest fenomen numit în pripă „reîntoarcerea religiilor"? De ce ne surprinde? De ce îi uimeşte mai ales pe cei care credeau naiv că o anume alternativă opune pe de o parte Religia, pe de altă parte Raţiunea, Luminile, Ştiinţa, Critica (critica marxistă, genealogia nietzscheană, psihanaliza freudiană şi moştenirea lor), ca şi cum una nu putea decît să o rupă cu cealaltă? Ar trebui, dimpotrivă, să plecăm de la o altă schemă pentru a încerca să gîndim această „reîntoarcere a elementului religios".

PARALELA 42
EDITURA

ISBN 973-697-280-1

